كلمة لابد منها

ما ميز الثقافة العربية الإسلامية أسلوب " الكلمات الأفكار " . والكلمات الأفكار تنم عن زخم اللغة العربية وآدابها ، فتولد من رحمها وتوسع آفاقها ، كما تقدم انطباعا إيجابيا في قراءتها وإعادة قراءتها ، بل في تأويلها وفهمها .

فاللغة العربية على خلاف اللغات الأخرى ، تفهم أولا وتقرأ ثانيا وفق الترتيب ذاته ووفق المنحى المنطقي للفهم والقراءة ، وللقراءة والتفسير. هذه الخاصية من بين خواص أخرى، جعلت منها أداة طيعة وفعالة في مباشرة المعنى تلو المعنى ، والتدقيق في الكلمة قبل الكلمة ، ولا يتم ذلك إلا بالتحكم بناصيتها ، وسبر غور أعماقها .

مثلا ، عبارة " الكلام على الكلام صعب " تنتمي ضمنا وصراحة لصنف الكلمات الأفكار، وهي لأحد أكبر رواد النثر العربي على الإطلاق، حتى نهاية القرن الرابع الهجري ، فأبو حيان التوحيدي صاحب المقابسات ، وكاتب ما أهمل، وشاهد على ما أشمل، مبدع الإشارات ومستنشق عبق الروحانيات ، الكلام عنده على الكلام صعب ليس من جهة التكلم والقول ، ولكن من جهة التأويل والفهم والتفسير .

من هنا ، يجب ألا ننظر إلى اللغة العربية كأداة وتقنية للتواصل فقط- وإن كانت كذلك –وإنما ننظر إليها أيضا كحرف له دلالة ، وكلمة لها معنى ،وجملة تتضمن خلفية فكرية ، لذا يصف ابن المقفع قلمه في ما كتبه باللغة العربية بأن صدره يزدحم بالأفكار ولسانه بالكلمات فيتخير قلمه أجودها .
إذن اللغة العربية كانت العصب الحي المغذي لكل أسباب الحضارة العربية . فلم أدلجت اللغة العربية ؟ ولماذا ضخ كل جهد فيها خارج منطق اللغة الفكرية ؟ وهي أولى بهذا التوجه : فإذا تكلمنا في النظم كانت لغة الشعر حاضرة ، وإذا فكرنا علميا كانت العبارة العلمية مواتية ، وإذا ريشة الفنان كانت رموزها جمالية . لقد استهوتنا فنسينا أنه يجب أن نفكر بها وبواسطتها وليس أن نفكر فيها . ولعل تأثير الآخر الاستشراقي يكون جاثما وموجها ومؤثرا في الآن ذاته .

أيحق أن نقرأها من خلاله ونبهر بحكمه المسبق ؟ أيحق للغة العربية اليوم أن تكون كما هي طبائع الأشياء ؟ أو أن تكون كما نريد وليس كما تريد ؟

إن مجلة الباحث، تحاول أن تؤسس لأعداد خاصة من بينها " الاستشراق واللغة العربية " تكون بمثابة دراسات خاصة نميط اللثام عن الإيجابي والسلبي حيال اللغة العربية من وجهة نظر المستشرقين . إن الرأي والرأي المخالف ، والنقد والنقد الذاتي ، أساس التراكم المعرفي والخبرة الإبداعية الأدبية واللغوية .

المشرف العام على إدارة مجلة الباحث

الدكتور عطا الله زرارقة

الاحتجاج بالحديث النبوي في النحو العربي

د. التواتي بن التواتي. جامعة الأغواط

إن موضوع الحديث الشريف والاحتجاج به في النحو العربي لفّه اختلاف بين النحاة وهذا البحث يسعى أن أبيّن أنّ الحديث الشريف من الأصول المحتج بها، وأنّ بين علم الحديث والنحو العربي تأثيرا وتأثرا من حيث المناهج

ولبيان ذلك وضعت خطة آمل أن تكون وافية وقد قدر لها أن تكون وفق النقاط التالية:

-الحديث النبوي أصل من الأصول المعتمدة في أصول النحو.

-اختلاف النحاة في هذا الأصل:

(أ)-المانعون: تعليل وتفسير وجه المنع.

(ب)- الموجيزون وردّهم على المانعين.

-ترجيح وتقرير.

-تأثير علم الحديث في أصول النحو.

تمهيد: الحديث النبوي أصل من أصول النحو، ومصدر من مصادره السماعية، ولكن الناظر في كتب النحو يتملكه العجب وهو يرى قلّة احتجاج النحاة بالحديث وكثرة استشهادهم بالشعر. وقد غلب هذا الاتجاه على النحاة الأوائل، وقلّدهم من جاء بعدهم.

ويمكن أن نقول: إنّ الحديث يستدلّ منه بما ثبت أنّه قاله ﷺ على اللفظ المرويّ وذلك نادرا جدّا إنّما يوجد في الأحاديث القصار على قلّة أيضا فإنّ غالب الأحاديث مروي بالمعنى، وقد تداولتها الأعاجم والمولدون قبل تدوينها فرووها بما أدت إليه عبارتهم، فزادوا ونقصوا وقدموا وأخروا وأبدلوا ألفاظا.

وعلى كلّ فإن الاحتجاج بالحديث مختلف فيه بين متقدمي النحاة ومتأخريهم: ويمكن أن نقسمهم إلى مانعين ومجيزين ولكلّ من الفريقين في اختيار الموقف الذي ارتضاه من منع أو إجازة علل وأسباب حول مدى صحة نقل الأحاديث وعدم التغيير في نصوصها:

1-المانعون : تحرج الأئمة الأعلام من الاحتجاج بالحديث مما تعلّلواْ به أنهم لم يثقوا بأن تلك المرويات المتعددة المتكاثرة كلّها من لفظ النبيّ ﷺ أفصح العرب قاطبة.

قال أبو حيان في شرح"التسهيل":قد أكثر هذا المصنف من الاستدلال بما وقع في الأحاديث على إثبات القواعد الكلية في لسان العرب. وما رأيت أحداً من المتقدمين والمتأخرين سلك هذه الطريقة غيره. على أن الواضعين الأولين لعلم النحو، المستقرئين للأحكام من لسان العرب-كأبي عمرو بن العلاء وعيسى بن عمر والخليل وسيبويه من أئمة البصريين، والكسائي والفراء وعلي بن المبارك الأحمر وهشام الضرير من أئمة الكوفين- لم يفعلوا ذلك، وتبعهم على ذلك المسلك المتأخرون من الفريقين، وغيرهم من نحاة الأقاليم كنحاة بغداد وأهل الأندلس.

وقد جرى الكلام في ذلك مع بعض المتأخرين الأذكياء فقال: إنما ترك العلماء ذلك لعدم وثوقهم أن ذلك لفظ الرسول ﷺ، إذ لو وثقوا بذلك لجرى مجرى القرآن الكريم في إثبات القواعد الكلية. وإنما كان ذلك لأمرين:

الأول: أن الرواة جوزوا النقل بالمعنى، فتجد قصة واحدة قد جرت في زمانه ﷺ لم تقل بتلك الألفاظ جميعها: نحو ما روي من قوله: " **زوجتكها بما معك من القرآن** " ويروى" **ملكتكها بما معك من القرآن** "، "**خذها بما معك من القرآن** " ، وغير ذلك من الألفاظ الواردة، فنعلم يقيناً أنه ﷺ لم يلفظ بجميع هذه الألفاظ، بل لا نجزم بأنه قال بعضها إذ يحتمل أنه قال لفظاً مرادفاً لهذه الألفاظ "غيرها" فأتت الرواة بالمرادف و لم تأت بلفظه، إذ المعنى هو المطلوب، ولا سيما مع تقادم السماع، وعدم ضبطها بالكتابة، والاتكال على

الحفظ. والضابط منهم من ضبط المعنى، وأما من ضبط اللفظ فبعيد جدًّا لا سيما في الأحاديث الطوال.

وقال سفيان الثوري: إن قلت لكم: إني أحدثكم كما سمعت فلا تصدقوني، إنما هو المعنى. ومن نظر في الحديث أدنى نظر علم العلم اليقين أنهم إنما يروون بالمعنى.

والثاني: أنه وقع اللحن كثيرا فيما روى من الحديث؛ لأن كثيرا من الرواة كانوا غير عرب بالطبع. وقد قال لنا القاضي بدر الدين بن جماعة: وكان ممن أخذ عن ابن مالك قلت له: يا سيدي هذا الحديث رواية عن الأعاجم ووقع فيه من روايتهم ما يعلم أنه ليس من لفظ الرسول ﷺ فلم يجب بشيء ".[1]

تعليل وتفسير وجه المنع: ويفسر أبو حيان موقف المانعين بأمرين:

الأمر الأول : تجويز الرواة نقل القصة الواحدة بألفاظ مختلفة مع أن النبيّ ﷺ لم ينطق بتلك الألفاظ جميعا، وإنما أتى أولئك الرواة بالمرادف و لم يأتوا باللفظ النبوي الفصيح مثال ذلك الاختلاف الوارد في رواية هذا الحديث وغيره من الأحاديث:

1-عن سهل بن سعد قال: كنا عند النبي ﷺجلوسا فجاءته امرأة تعرض نفسها عليه فخفض فيها النظر ورفعه فلم يردها فقال رجل من أصحابه: زوجنيها يا رسول الله قال: "أعندك من شيء"؟ قال: ما عندي من شيء، قال: "ولا خاتما من حديد"، قال: ولا خاتما من حديد ولكن أشق بردتي هذه فأعطيها النصف وآخذ النصف قال: "لا، هل معك من القرآن شيء"قال: نعم قال: "اذهب فقد **زوجتكها** بما معك من القرآن".[2] وفي رواية مسلم : "انطلق فقد زوجتكها فعلمها من القرآن" بل إن رواية البخاري تخلف فيما بينها من حيث الألفاظ :

عن سهل بن سعد أن امرأة جاءت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله جئت لأهب لك نفسي فنظر إليها رسول الله ﷺ فصعد النظر إليها وصوبه ثم طأطأ رأسه فلما رأت المرأة أنه لم يقض فيها شيئا جلست فقام رجل من أصحابه فقال: يا رسول الله إن لم

يكن لك بها حاجة فزوجنيها فقال: هل عندك من شيء؟ فقال: لا والله يا رسول الله قال: اذهب إلى أهلك فانظر هل تجد شيئا فذهب ثم رجع فقال: لا والله يا رسول الله ما وجدت شيئا قال: انظر ولو خاتما من حديد فذهب ثم رجع فقال: لا والله يا رسول الله ولا خاتما من حديد ولكن هذا إزاري قال سهل: ما له رداء فلها نصفه فقال رسول الله ﷺ: ما تصنع بإزارك إن لبسته لم يكن عليها منه شيء ، وإن لبسته لم يكن عليك شيء والحاصل الرجل حتى طال مجلسه ثم قام فرآه رسول الله ﷺ موليا فأمر به فدعي فلما جاء قال: ماذا معك من القرآن؟ قال: معي سورة كذا وسورة كذا وسورة كذا عدها قال: أتقرؤهن عن ظهر قلبك قال: نعم قال: اذهب فقد **ملكتكها** بما معك من القرآن.[3] تارة يرويه بلفظ "زوجتكها"وتارة بلفظ " **زوجناكها** "وتارة بلفظ "ملكتكها"، وتارة بلفظ "**أملكناكها**".

أما رواية ابن حبان فتختلف من حيث اللفظ عن رواية البخاري ومسلم عن أبي حازم عن سهل بن سعد: أن رسول الله ﷺ جاءته امرأة فقالت له: يا رسول الله إني قد وهبت نفسي لك فقامت طويلا فقام رجل فقال: يا رسول الله زوجنيها إن لم يكن لك حاجة بها فقال رسول الله ﷺ: هل عندك من شيء تصدقها إياه؟ فقال: ما عندي إلا إزاري هذا فقال رسول الله ﷺ: إن أعطيته إياها جلست لا إزار لك فالتمس شيئا فقال:ما أجد، قال: فالتمس فلم يجد شيئا فقال رسول الله ﷺ: هل معك من القرآن شيء؟ قال: نعم سورة كذا وسورة كذا لسور سماها فقال رسول الله ﷺ: قد زوجتكها بما معك من القرآن.[4] وفي رواية الترمذي "فالتمس ولو خاتما من حديد".

الأمر الثاني : أنه وقع اللحن كثيراً فيما روي من الحديث؛ لأن كثيراً من الرواة كانوا غير عرب بالطبع، "ولا يعلمون لسان العرب بصناعة النحو "، فوقع اللحن في كلامهم وهم لا يعلمون، ودخل في كلامهم ورواياتهم غير الفصيح من لسان العرب.

ونعلم قطعاً من غير شك أن رسول الله ﷺ كان أفصح العرب فلم يكن يتكلم إلا بأفصح

اللغات وأحسن التراكيب وأشهرها وأجزلها، وإذا تكلم بلغة غير لغته فإنما يتكلم بذلك مع أهل تلك اللغة على طريق الإعجاز، وتعليم "الله" ذلك له من غير معلم. والمصنف قد أكثر من الاستدلال بما ورد في الأثر متعقباً بزعمه على النحويين؛ وما أمعن النظر في ذلك، ولا صحب من له التمييز.

وقد قال لنا "قاضي القضاة "بدر الدين بن جماعة–وكان ممن أخذ عن ابن مالك– قلت له: يا سيدي، هذا الحديث رواية الأعاجم، ووقع فيه من روايتهم ما نعلم أنه ليس من لفظ الرسولﷺ. فلم يجب بشيء.

قال أبو حيان: وإنما أمعنت الكلام في هذه المسألة لئلا يقول مبتدئ: ما بال النحويين يستدلون بقول العرب، وفيهم المسلم والكافر، ولا يستدلون بما روي في الحديث بنقل العدول، كالبخاري ومسلم وأضرابهما؟! فمن طالع ما ذكرناه أدرك السبب الذي لأجله لم يستدل النحاة بالحديث.(5)

وهذا مما أدّى إلى الاختلاف في فروع الشريعة ذكره البطليَوسي في كتابه الإنصاف في مسائل الخلاف وحصر في ثلاثة أسباب:

السبب الأول : نقل الحديث على المعنى دون لفظ الحديث بعينه وهذا الباب يعظم الغلط فيه وقد نشأت منه بين الناس شغوب شنيعة وذاك أنّ أكثر الرواة لا يراعون ألفاظ النبيّ ﷺ التي نطق بها وإنّما ينقلون إلى مَن بعدهم معنى ما أراده بألفاظ أخرى، ولذلك تجد الحديث الواحد في المعنى الواحد يرد بألفاظ شتى ولغات مختلفة يزيد بعض ألفاظها على بعض وينقص بعضها عن بعض على أن اختلاف ألفاظ الحديث قد تعرض من أجل تكرير النبيّ ﷺ في مجالس مختلفة، وما كان من الحديث بهذه الصفة فليس كلامنا فيه ، وإنما كلامنا في اختلاف الألفاظ الذي يعرض من أجل نقل الحديث على المعنى.

السبب الثاني : إن كثيرا من رواة الحديث قوم جهّال باللسان العربي لا يفرّقون بين المرفوع والمنصوب والمخفوض ولعمري لو أن العرب وضعت لكلّ معنى لفظا يؤدّي عنه لا يلتبس بغيره لكان لهم عذر في ترك تعلّم الإعراب و لم يكن بهم حاجة إليه في معرفة

الخطأ من الصواب ولكن العرب قد تفرق بين المعنيين المتضادين بالحركات فقط واللفظ واحد ألا ترى أن الفاعل والمفعول به ليس بينهما أكثر من الرفع والنصب فربما حدّث المحدّث فرفع لفظة منه ينوي بها أنّها فاعلة ونصب أخرى ينوي بها أنّها مفعولة فنقل عنه السامع ذلك الحديث فرفع ما نصب ونصب ما رفع جهلا منه بما الأمرين فانعكس المعنى إلى ضد ما أراده المحدّث

الأوّل. ألا ترى أن قوله ﷺ: ﴿**لاَ يُقْتَلُ قُرَشِيٌّ صَبْرًا بَعْدَ الْيَوْمِ**﴾إذا جزمت اللام من (يقتل) كان له معنى ، وإذا رفعت كان له معنى آخر. ولو أن قارئا قرأ قوله تعالى: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ**﴾الحديد/ 3 ففتح الخاء لكان قد كفر وأشرك بالله، وإذا كسر الخاء آمن ووحد فليس بين الإيمان والكفر غير حركة، ولذلك قال ﷺ:"رَحِمَ الله امرأً أَصْلَحَ مِنْ لِسَانِهِ"، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "تعلّموا الفرائض والسنّة واللحن كما تتعلمون القرآن"، واللحن معناه اللغة.

السبب الثالث : التصحيف وهو من باب عظيم الفساد في الحديث جدّا، وذلك أن كثيرا من المحدّثين لا يضبطون الحروف، ولكنّهم يرسلونها إرسالا غير مقيّدة ولا مثقّفة اتّكالا على الحفظ فإذا غفل المحدّث عما كتب مدّة من زمانه ثمّ احتاج إلى قراءة ما كتب أو قرأه غيره فربّما رفع المنصوب ونصب المرفوع كما قلنا فانقلبت المعاني إلى أضدادها.[6]

قال أبو حيان–رحمه الله–: إنما أمعنت الكلام في هذه المسألة لئلاّ يقول المبتدئ: ما بال النحويين يستدلون بقول العرب وفيهم المسلم والكافر، ولا يستدلون بما روي في الحديث بنقل العدول كالبخاري ومسلم وأضرابهما؟ فمن طالع ما ذكرناه أدرك السبب الذي لأجله لم يستدل بالحديث".

وقال الحسن بن الضائع في شرح الجمل: تجويز الرواية بالمعنى هو السبب عندي في ترك الأئمة كسيبويه وغيره الاستشهاد على إثبات اللغة بالحديث، واعتمدوا في ذلك على

القرآن وصريح النقل عن العرب، ولولا تصريح العلماء بجواز النقل بالمعنى في الحديث، لكان الأوْلى في إثبات فصيح اللغة كلام النبيّ ﷺ؛ لأنّه أفصح العرب.

قال السيوطي: ومما يدل على صحة ما ذهب إليه ابن الضائع وأبو حيان أن ابن مالك استشهد على لغة "أكلوني البراغيث" بحديث الصحيحين "يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار". وأَكْثَرَ من ذلك حتى صار يسميها لغة (**يتعاقبون**) وقد استدلّ به السهيلي ثمّ قال: لكني أقول: إن الواو فيه علامة إضمار؛ لأنّه حديث مختصر رواه البزار مطولا مجردا قال فيه: "إن لله ملائكة يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار".(7)

وقال: وقد بيّنت في كتاب أصول النحو من كلام ابن الضائع وأبي حيان أنه لا يستدل بالحديث على ما خالف القواعد النحوية، لأنه مروي بالمعنى لا بلفظ الرسول، والأحاديث رواها العجم والمولدون لا من يحسن العربية، فأدوها على قدر ألسنتهم.

وأعاد هذا الرأي أيضا في كتابه عقود الزبرجد فقال: "اعلم أن كثيراً من الأحاديث روتها الرواة بالمعنى، فزادوا فيها ونقصوا، ولحنوا وأبدلوا الفصيح بغيره، ولهذا تجد الحديث الواحد يروى بألفاظ متعددة، منها ما يوافق الإعراب والفصيح، ومنها ما يخالف ذلك".

وبيّن رأيه في الاستشهاد بالحديث فقال: اعلم أن كثيراً من الأحاديث روتها الرواةُ بالمعنى، فزادوا فيها ونقصوا، ولحنوا، وأبدلوا الفصيح بغيره، ولهذا تجد الحديث الواحد يروى بألفاظ متعددة، منها ما يوافق الإعراب والفصيح، ومنها ما يخالف ذلك(8).

وقال ابن الأنباري في منع (أنْ) في خبر (كاد) وأما الحديث "كاد الفقر أن يكون كفرا" فإن صح فزيادة (أن) من كلام الراوي لا من كلامه عليه السلام؛ لأنه ﷺ أفصح من نطق بالضاد.(9)

الموجيزون وردّهم على المانعين : الرواية بالمعنى كانت في القرن الأول قبل فساد اللسان العربي وعلى قلة وفي حدود ضيقة، هذا في الوقت الذي كانت فيه كتابات عديدة للصحابة في زمن النبوة وبعده، وكذلك كتابات التابعين فمن بعدهم حتى زمن التدوين

الرسمي للسنة في القرن الأول نفسه، مما يرجح أن الذي في مدونات الطبقة الأولى لفظ النبيﷺنفسه، فإن كان هناك إبدال لفظ بمرادفه فالذي أبدله عربي فصيح يحتج بكلامه العادي، حتى إذا دونت السنة المطهرة منع من الرواية بالمعنى وتغيير الفظ المدون بلا خلاف كما قال ابن الصلاح.

والحقّ أن تجويز الرواية بالمعنى قد أحيط–عند المجوّزين بشروط لم تتوافر إلاّ في الصحابة والتابعين وكبار أئمة الفقهاء والرواة ممن كانت لغتهم سليقة وجبلّتهم عربية، فلو غيّر أحدهم وهو العربي المطبوع لفظا بلفظ آخر مرادف له، لكان على النحاة تفضيله على غيره من كلام العرب؛ لأنّ صاحبه في البيئات العربية الفصحى لا يسمح قط بالتردد في قبوله والأخذ به لذلك قال أحمد بن حنبل في الشافعي: "إن كلامه في اللغة حجة".[10]

ويؤكد هذا ما قاله السيوطي: وقد كانت الأئمة قديما يتصدون لقراءة أشعار العرب عليهم وروايتها. وأخرج الخطيب البغدادي عن ابن عبد الحكم قال: كان أصحاب الأدب يأتون الشافعي فيقرؤون عليه الشعر فيفسره، وكان يحفظ عشرة آلاف بيت من شعر هذيل بإعرابها وغريبها ومعانيها.

قال الساجي: سمعت جعفر بن محمد الخوارزمي يحدث عن أبي عثمان المازني عن الأصمعي قال: قرأت شعر الشنفرى عن الشافعي بمكة.

قال ابن أبي الدنيا: حدثنا عبد الرحمن ابن أخي الأصمعي قال: قلت لعمي: على من قرأت شعر هذيل قال: على رجل من آل المطلب يقال له ابن إدريس.[11]

وهذا على فرض رواية أولئك الأسلاف الصالحين على المعنى وعلى فرض تساهلهم جميعا في الحديث المرفوع كتساهلهم في غيره ثم على فرض الإجماع على إباحة الرواية بالمعنى إطلاقا للجميع في عصر الرواية والتدوين، ولكن الواقع خلاف هذا من كلّ وجه: فالرعيل الأوّل من الرواة كانوا يتشددون في الرواية باللفظ والنّص، ولا يتساهلون حتى بالواو والفاء، وكان أحبّ إلى أحدهم أن يخرّ من السماء من أن يزيد في الحديث واوا أو ألفا أو دالا.[12]

وعدّ المجيزون الحديث في الأصول التي يرجع إليها في تحقيق الألفاظ وتقرير القواعد، وممن عرف بهذا المذهب ابن مالك صاحب الألفية في النحو.

وصنف ابن مالك كتاباً في إعراب الحديث سماه: "شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح"، وهو يقوم على إعراب مشكلات وقعت في صحيح البخاري، ويتضح فيه منهج ابن مالك في الاحتجاج بالحديث النبوي، واستنباط القواعد النحوية منه، ويستدل للأحاديث بالقرآن والشعر، ويخطّيء النحوِيين في عدد من المسائل.

وراح يوجه بعض الأحاديث توجيها نحويا معتمد على ما وصله من كلام العرب المحتج به وعلى القراءات القرآنية وهذا بيانه:

ففي جواز تأنيث المذكر إذا أوّل بمؤنث: يورد ابن مالك-رحمه الله- حديث ملتمسا من صحيح البخاري مرويا عن رسول الله ﷺ: "أسرعوا بالجنازة، فإن تك صالحة فخير تقدمونها، وإن تَكُ سوى ذلك فشر تضعونه عن رقابكم".

موضع الإشكال في هذا الحديث قوله ﷺ:"فخير تقدمونها" فأنّثَ الضمير العائد على الخير، وهو مذكر، فكان ينبغي أن يقول: "فخير تقدمونها"، لكن المذكر يجوز تأنيثه إذا أوّل بمؤنث، كتأويل الخير الذي تَقْدِمُ إليه النفس الصالحة بالرحمة أو الحسنى أو اليسرى كقوله تعالى: ﴿ **لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى** ﴾ يونس/ وكقوله تعالى: ﴿**فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى**﴾الليل/.

ومن ذلك إعطاء المذكر حكم المؤنث باعتبار التأويل قول رسول الله ﷺ، في إحدى الروايتين: "فإنّ في إحدى جناحيه داء والأخرى شفاء"، والجناح مذكر، ولكنّه من الطائر بمنزلة اليد، فجاز تأنيثه مؤوّلا بها.

ومن تأنيث المذكر لتأويله بمؤنث قله تعالى: ﴿ **مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا**﴾الأنعام/ فأنّث عدد الأمثال، وهي مذكرة لتأويلها بحسنات.

من ذلك قراءة أبي العالية: ﴿لاَ تَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا﴾ الأنعام/ 158 بالتاء والفعل مسند إل الإيمان، لكنّه في معنى طاعة وإنابة، فكان ذلك سببا اقتضى تأنيث فعله، ولا يجوز أن يكون تأنيث فعل الإيمان لكون الإيمان سرى إليه تأنيث من المضاف إليه.

قال ابن جنى: لقد كثر عن العرب تأنيث فعل المضاف المذكر إذا كانت إضافته إلى مؤنث، وكان المضاف بعض المضاف إليه أو منه أو به ودعّم رأيه بشاهد شعري لذي الرمة :

مشينَ كما اهتزّت رماحٌ تَسفَّهت ۞ أعاليها مرُّ الرِّياحِ النّواسم[13]

قال: عبد المنعم الجرجاوي: الشاهد في قوله: (تسفهت) حيث أنّثه مع أنّ فاعله مذكر وهو (مرّ)؛ لأنّه اكتسب التأنيث من المضاف إليه ، وهو الرياح؛ لأنّه جمع وكلّ جمع مؤنث..[14]

تعليق: علّق ابن مالك على هذه القاعدة ودليلها، فقال: إنّ سريان التأنيث من المضاف إليه إلى المضاف مشروط بصحّة الاستغناء به عنه كاستغنائك عن المرّ في قولك: تسفّهت أعاليها الرياح وذلك لا يتأتى في (لاتنفع نفسا إيمانها)؛ لأنّك لو حذفت الإيمان، وأسندت (تنفع) إلى المضاف إليه لزم إسناد الفعل إلى ضمير مفعوله، وذلك لا يجوز بالإجماع؛ لأنّه بمنزلة قولك: زيداً ظلم، تريد:
ظلم زيد نفسه، فتعل فاعل (ظلم) ضميرا لا مفسّر له إلاّ مفعول فعله، فتصير العمدة مفتقرة إلى الفضلة افتقارا لازما، وذلك فاسد، وما أفضى إلى الفاسد فهو فاسد.

وقال ابن مالك: قد خفي هذا المعنى على أبي الفتح ابن جني فأجاز أن تكون قراءة أبي العالية من جنس (تسفّهت أعاليها مرّ الرياح) وهو خطأ بيِّنٌ والتنبيه عليه متعيّن.

وصحّح قول ابن جني ذاكرا سريان التأنيث من المضاف إليه إلى المضاف، فقال: بأن يجعل لسريان التأنيث من المضاف إليه إلى المضاف سبب آخر، وهو كون المضاف شبيها بما يستغنى عنه فالإيمان وإن لم يستغن عنه في (لا تنفع نفسا إيمانها)قد يستغني عنه في:

"سرتني إيمان الجارية"فيسري إليه التأنيث بوجود الشبه، كما يسري إليه بصحّة الاستغناء عنه.

ويؤيد ما ذهب إليه ابن مالك قول ابن عباس ﷺ:"اجتمع عند البيت قرشيان والثقفي أو ثقافيان وقرشي كثيرة شحم بطونهم ، قليلة فقه قلوبهم " أخرجه البخاري: فسرى تأنيث البطون والقلوب إلى الشحم والفقه ، مع أنّهما لا يستغنى عنهما بما أضيفا إليهما ، لكنّهما شبيهان بما يستغنى عنه ، نحو : أعجبتني شحم بطون الغنم ، ونفعت الرجال فقه قلوبهم.

وقد يكون تأنيث (كثيرة وقليلة) لتأويل الشحم بالشحوم والفقه بالفهوم ومن إعطاء المذكر حكم المؤنث بمجرد التأويل. روى أبو عمرو من قول رجل من اليمن : فلان لغوب جاءته كتابي فاحتقراها . قال : فقلت : أتقول جاءته كتابي ؟ قال : نعم ، أليس بصحيفة ؟[15]

وقال ابن جني: ومن تأنيث المذكر قراءة من قرأ: ﴿**تَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةَ**﴾يوسف/10 وكقولهم: ما جاءت حاجتَكَ وكقولهم: ذهبت بعضُ أصابعه، أنّث ذلك لمّا كان بعض السيارة سيّارة في المعنى وبعض الأصابع إصبعا، ولمّا كانت (ما) هي الحاجة في المعنى .[16]

وهذا ما ذهب إليه سيبويه في الكتاب مستدلا بقراءة بعض القراء: ﴿**تَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةَ**﴾ فأجاز تأنيث الفعل الذي أضيف فاعله المذكر إلى مؤنث وقال: وربّما قالوا في بعض الكلام: ذهبت بعضُ أصابعِه،وإنّما أنّث البعض؛ لأنّه أضافه إلى مؤنّث هو منه، ولو لم يكن منه لم يؤنّثه؛ لأنّه لو قال:ذهبت عبدُ أمّك لم يحسن.[17]

واستدلوا بقراءة الجحدري وابن السميفع وأبي حيْوة ﴿**أَثَرَ رَحْمَةِ اللهِ كَيْفَ تُحْيِ الأَرْضَ**﴾ الروم/ 50 فقد أجاز ابن جني تأنيث الفعل الذي يعود فاعله على اسم مذكر مضاف إلى مؤنث فقال: ذهب إلى بالتأنيث إلى لفظ (الرحمة)، أما ترى إلى غلام هند

كيف تضرب زيدا؟ بالتاء وفرّق بينهما أنّ الرحمة قد يقوم مقامها أثرها فإذا ذكرت أثرها فكأنّ الغرض في ذلك إنّما هو هي وقوله(كيف تحيي)جملة منصوبة على الحال...وتلخيص كونها حالا ، كأنّه قال : فانظر إلى أثر رحمة الله محيية للأرض بعد موتها .[18]

قال القرطبي: ذهب بالتأنيث إلى لفظ الرحمة؛ لأن أثر الرحمة يقوم مقامها فكأنه هو الرحمة أي: كيف تحيي الرحمة الأرض أو الآثار.[19]

قاعدة حذف الفاء والمبتدأ معا من جواب الشرط : وردت أحاديث كثيرة كلّها دليل على صحة هذه القاعدة:

-ومنها قول رسول الله ﷺ لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: "إنّك إنْ تركت ولدك أغنياء خير من أن تتركهم عالة".

-ومنها قوله ﷺ لأبيّ بن كعب: "فإن جاء صاحبها وإلاّ استمتع بها".

-ومنها قوله ﷺ لهلال بن أمية: "البيّنة وإلاّ حدّ في ظهرك".

الحديث الأول : "إنّك إنْ تركت ولدك أغنياء خير من أن تتركهم عالة"تضمن هذا الحديث حذف الفاء والمبتدأ مع من جواب الشرط، فإنّ الأصل: [إن تركت ولدك أغنياء فهو خير]، وهو ما زعمه النحويون أنّه غير مخصوص بالضرورة، وليس مخصوصها بها، بل يكثر استعمله في الشعر، ويقلّ في غيره.

فمن وروده في غير الشعر،مع ما تضمنه الحديث المذكور قراءة طاوس عن أبيه: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ أَصْلِحْ لَهُمْ خَيْرٌ**﴾البقرة/220 والآية وإن لم يصرّح فيها بأداة الشرط فإنّ الأمر مضمن معناها، فكان بمنزلة التصريح بها باستحقاق جواب واستحقاق اقترانه بالفاء لكونه جملة اسمية.

ومن خص هذا الحذف بالشعر حاد عن التحقيق، وضيّق حيث لا تضييق، بل هو في غير الشعر قليل، وهو فيه كثير. ومن الشواهد الشعرية:

أَأُبَيُّ لاَ تَبْعَدْ ولَيْسَ بِخَالِدٍ ۞ حَيٌّ ومَنْ تُصِبِ الْمَنُونُ بَعِيدُ

ومثله لِنُصَيْبِ أبي مِحْجَن:

ما أنا إلا مثلُ سَيِّقة العِدَى ✽ إذا استَقدمتْ نَحْرٌ وإن جَبَأَتْ عَقْرُ

وإذا حذفت الفاء والمتبدأ معا، و لم يخص ذلك بالشعر، فحذف الفاء بعدها أولى باجواز وإن لا يخص بالشعر.

فلو قيل في الكلام: إن استعنت أنت معان، لم أمنعه إلاّ أنّه لم أجده مستعلا والمبتدأ مذكور، إلاّفي شعر كقول حسان بن ثابت:

مَنْ يَفْعَلِ الحَسَناتِ اللهُ يشكرُها ✽ والشَّرُّ بالشرِّ عندَ اللهِ مِثْلانِ

ومثل حذف المبتدأ مقرونا بفاء الجوابن حذفه مقرونا بواو الحال.

كقول عمر بن أبي سلمة: "رأيت رسول الله ﷺ يصلي في ثوب واحد، مشتملٌ به في بيت أمّ سلمة"، ثبت برفع (مشتملٌ).

قال ابن جني موضحا ما في الآية الآنفة الذكر: ومن هنا يمكن أن نحكم على أنّ الآية تضمنت حذف الفاء والمبتدأ معا من جواب الشرط. وإعراب وتعليل الحذف هذه الآية كما ورد في المحتسب: خير مرفوع مبتدأ محذوف؛أصلح إليهم فذلك خير، وإذا جاز حذف هذه الفاء مع مبتدئها في الشرط نحو قول الشاعر:

بَنِي ثُعَلٍ لاَ تَنْكَعُوا الْعَنْزَ شِرْبَهَا ✽ بَنِي ثُعَلٍ مَنْ يَنْكَعِ الْعَنْزَ ظَالِمُ

أي: فهو ظالم، كان حذف الفاء هنا،وإنّما الكلام بمعنى الشرط لا بصريح لفظه وأحرى بالجواز.(20)

ويعلّق ابن مالك (رحمه الله) على هذه القاعدة النحوية فيقول: والنحويون لا يعرفون بمثل هذا الحذف

في غير الشعر أعني حذف فاء الجواب إذا كان جملة اسمية أو جملة طلبية.(21)

وقد دلّت قراءة طاوس على أنّ هذا الحذف ليس من خصوصية الشعر فحسب بل ثبت حتى النثر وهذه الآية خير دليل.

وقد تفرعت عن القاعدة مسألة نحوية وهي: إذا قلت: (إن قام زيد أقوم) بالرفع ما محل (أقوم) فالجواب عن هذا السؤال مختلف فيه قيل إن (أقوم) ليس هو الجواب وإنما هو دليل الجواب أي: لا عينه وهو مؤخر من تقديم والجواب محذوف والأصل (أقوم إن قام زيد أقم) وهو مذهب سيبويه.

الحديث الثاني : "فإن جاء صاحبها وإلاّ استمتع بها".حذف جواب (إنّ) الأولى وحذف شرط (إنّ) الثانية، وحذف الفاء من جوابها. فإنّ الأصل: فإن جاء صاحبها أخذها، وإن لا يجئ فاستمتع بها.

الحديث الثالث : "البيّنة وإلاّ حدّ في ظهرك".حذف فعل ناصب البينة، وحذف فعل الشرط بعد (إن لا) وحذف فاء الجواب والمبتدأ معا. فإن الأصل: "أحضر البيّنة"، وإن لا تحضرها فجزاؤك حدّ في ظهرك. والنحيون لا يعرفون بمثل هذا الحذف فيغير الشعر، أعني حذف فاء الجواب إذا كان جملة اسمية أو جملة طلبية.[22]

وكذلك الشأن بالنسبة لابن هشام، فقد تمسك هذا الفريق بأن الأصل رواية الحديث الشريف على نحو ما سمع، وأنّ أهل العلم قد شددوا في ضبط ألفاظه والتحريّ في نقله، ولهذا الأصل تحصل غلبة الظن بأن الحديث مرويّ بلفظه وهذا الظن كاف في إثبات الألفاظ اللغوية وتقرير الأحكام النحوية.[23]

وتوسط الشاطبي فجوز الاحتجاج بالأحاديث التي اعتني بنقل ألفاظها، فقال: لم نجد أحداً من النحويين استشهد بحديث رسول الله ﷺ، وهم يستشهدون بكلام أجلاف العرب وسفهائهم، الذين يبولون على أعقابهم، وأشعارهم التي فيها الفحش والخنى، ويتركون الأحاديث الصحيحة؛لأنها تنقل بالمعنى، وتختلف رواياتها وألفاظها، بخلاف كلام العرب وشعرهم، فإن رواته اعتنوا بألفاظها، لما ينبني عليه من النحو، ولو وقفت على اجتهادهم قضيت منه العجب، وكذا القرآن ووجوه القراءات.

وقال في "شرح الألفية": أما الحديث فعلى قسمين: قسم يعتني ناقله بمعناه دون لفظه، فهذا لم يقع به استشهاد أهل اللسان، وقسم عرف اعتناء ناقله بلفظه لمقصود خاص؛

كالأحاديث التي قصد بها بيان فصاحته ﷺ، ككتابه لهمدان، وكتابه لوائل بن حجر، والأمثال النبوية؛ فهذا يصح الاستشهاد به في العربية.

وابن مالك لم يفصل هذا التفصيل الضروري الذي لابد منه، وبنى الكلام على الحديث مطلقاً؛ ولا أعرف له سلفاً إلا ابن خروف؛ فإنه أتى بأحاديث في بعض المسائل حتى قال ابن الضائع: لا أعرف هل يأتي بها مستدلاً بها، أم هي لمجرد التمثيل؟ والحق أن ابن مالك غير مصيب في هذا، فكأنه بناه على امتناع نقل الحديث بالمعنى، وهو قول ضعيف.[24]

ترجيح وتقرير : وإحقاقا للحقّ فإن تدوين الأحاديث قد جاء مبكرا فقد دوّنت في الصدر الأوّل قبل فساد اللغة فلو كان هناك تبديل لكان تبديلا عمن يحتجّ به وهو رسول الله ﷺ إلى من يحتج به وهو الراوي من رجال الصدر الأوّل فلا فرق بين الجمع في صحّة الاستدلال.

ودليلنا على هذه الدعوى أن الحديث دوّن في الصدر الأوّل بل في عهد رسول الله ﷺ عن أبي هريرة قال: كان رجل من الأنصار يجلس إلى النبي ﷺ فيسمع من النبي ﷺ الحديث فيعجبه ولا يحفظه فشكا ذلك إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني أسمع منك الحديث فيعجبني ولا أحفظه فقال رسول الله ﷺ: استعن بيمينك وأومأ بيده للخط.[25]

قال الحافظ شمس الدين بن القيم-رحمه الله-: قد صح عن النبي ﷺ النهي عن الكتابة والإذن فيها والإذن متأخر فيكون ناسخا لحديث النهي فإن النبي ﷺ قال في غزوة الفتح: اكتبوا لأبي شاه يعني خطبته التي سألها أبو شاه كتابتها وأذن لعبد الله بن عمرو في الكتابة وحديثه متأخر عن النهي؛ لأنه لم يزل يكتب ومات وعنده كتابته وهي الصحيفة التي كان يسميها الصادقة ولو كان النهي عن الكتابة متأخرا لمحاها عبد الله لأمر النبي ﷺ بمحو ما كتب القرآن فلما لم يمحها وأثبتها دل على أن الإذن في الكتابة متأخر عن النهي عنها وهذا واضح.

وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال لهم في مرض موته: ائتوني باللوح والدواة والكتف لأكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده أبدا هذا إنما كان يكون كتابة كلامه بأمره وإذنه.

وكتب النبي ﷺ لعمرو بن حزم كتابا عظيما في الديات وفرائض الزكاة وغيرها وكتبه في الصدقات معروفة مثل كتاب عمر بن الخطاب وكتاب أبي بكر الصديق الذي دفعه إلى أنس ﷺ وقيل لعلي: هل خصكم رسول الله ﷺ بشيء؟ فقال: لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة إلا ما في هذه الصحيفة، وكان فيها العقول وفكاك الأسي،ر وأن لا يقتل مسلم بكافر.[26]

وبعد كان تدوين الحديث بشكل فردي وأصبح العناية بتدوينه من طرف الدولة الإسلامية في عهد عمر بن عبد العزيز ﷺ يروى أنه كتب إلى الآفاق انظروا حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه واحفظوه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء.[27]

أما ابتداء تدوين الحديث فإنه وقع على رأس المائة في خلافة عمر بن عبد العزيز بأمره ففي صحيح البخاري في أبواب العلم وكتب عمر بن عبد العزيز إلى أبي بكر بن حزم انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء وأخرجه أبو نعيم في تاريخ أصبهان بلفظ كتب عمر بن عبد العزيز إلى الآفاق انظروا حديث رسول الله ﷺ فاجمعوه.

قال في فتح الباري: يستفاد من هذا ابتداء تدوين الحديث النبوي ثم أفاد أن أول من دونه بأمر عمر بن عبد العزيز ابن شهاب الزهري.[28]

لما احتاج العلماء إلى تدوين الحديث وتقييده بالكتابة ولعمري إنها الأصل فإن الخاطر يغفل والقلم يحفظ فانتهى الأمر الى زمن جماعة من الأئمة مثل عبد الملك بن جريج ومالك بن أنس وغيرهما فدوّنوا الحديث حتى قيل: إن أول كتاب صنف في الإسلام كتاب بن جريج، وقيل: موطأ مالك بن أنس، وقيل: إن أول من صنف وبوب الربيع بن صبيح بالبصرة.[29]

وتحرير القول: إنّ تدوين الأحاديث والأخبار بل وكثير من المرويات، وقع في الصدر الأول قبل فساد اللغة العربية، حين كان كلام أولئك المبدلين على تقدير تبديلهم يسوغ الاحتجاج به، وغايته يومئذ تبديل لفظ بلفظ يصح الاحتجاج به، فلا فرق بين الجميع في صحة الاستدلال؛ ثم دون ذلك المبدل – على تقدير التبديل – ومنع من تغيره ونقله بالمعنى، كما قال ابن الصلاح، فبقي حجة في بابه، ولا يضر توهم ذلك السابق في شيء من استدلالهم المتأخر.[30]

فهذه الأدلة التي ذكرناها بيّنت أنّ جمع الأحاديث النبوية وتدوينها بدأ مبكرا وقام بجمعه من يعتد بفصاحتهم وحسب المخطط البياني الذي وضعناه، فإن تدوين الحديث وقع قبل غلق رقعة الفصاحة زمانا ومكانا.

ويمكن أن نقسم فترات الاعتناء بكتابة الأحاديث النبوية إلى أربعة أجيال كما أوردها الدكتور يوسف العش في مقدمة تقييد العلم:

1-عهد الرسول ﷺ والصحابة الأولين وينتهي نحو 40هـ بوفاة آخر خلفاء الراشدين ففي هذه العهد تمّ كتابة الصحيفة الصادقة المشهورة ، وكتابة بعض الأحاديث والخطب لرسول الله ﷺ كالخطبة التي أمر رسول الله ﷺ كتابتها لأبي شاة، وكذلك الصحيفة أمر رسول الله ﷺ بكتابتها في السنة الأولى للهجرة فكانت أشبه "بدستور" للدولة الفتية.

2-عهد الصحابة المتأخرين والتابعين الأولين ينتهي سنة (80هـ)في أواخر عهد عبد الملك ابن مروان. ففي هذا ثبت أن عبد الله بن عباس(69هـ) عني بكتابة الكثير من سنة الرسول ﷺ وسيرته في ألواح كان يحملها معه في مجالس العلم ولقد تواتر أنه ترك حين وفاته حمل بعير من كتبه وكان تلميذه سعيد بن جبير(95هـ) يكتب عنه ما يملي عليه.

3-عهد التابعين المتأخرين وينتهي حوالي سنة (120هـ)ونذكر هنا صحيفة أبي هريرة (57هـ) لهمام بن منبه(101هـ). وابتداء من هذا أمر عمر بن عبد العزيز

بالشروع في تدوين الحديث، وكان أوّل من استجاب له في حياته وحقق له غايته عالم الحجاز والشام محمد بن مسلم بن شهاب الزهري (124هـ)الذي دون له كتابا.

4-عهد الخالفين وينتهي حوالي سنة (160هـ) وفي هذا التاريخ ظهرت موطأ مالك إمام دار الهجرة كما هو معروف سليقي اللسان، وهذا الذي أثبتناه دليل على أن تدوين الحديث كان في عصر مبكر وبأقلام عربيّة ممن يستشهد بكلامهم فضلا عن روايتهم.(31) ومن هنا نجد ابن مالك يحتفي بالأحاديث ويطمئن إلى الاستدلال بها وكأنّها عنده مقدمة على الشعر.

وقد قدّم المرحوم الشيخ محمد الخضر حسين إلى المجمع اللغوي بحثا مطولا نفيسا عن الاستدلال بالحديث انتهى فيه إلى جواز أشبه بالمنع، ويعدّ كلامه فصل الخطاب في هذا الموضوع فقد ذهب إلى أنّه يقتصر في الاحتجاج على الأحاديث المدونة في الصدر الأول ويقتصر في ذلك على ثمانية أنواع:

(أ)- الأحاديث المتواترة والمشهورة.

(ب)-الأحاديث التي تستعمل ألفاظها في العبادات.

(ج)-الأحاديث التي تعد من جوامع الكلم.

(د)-كتب النبي ﷺ (أي: رسائله)

(هـ)-الأحاديث المروية لبيان أنه ﷺ كان يخاطب كلّ قوم بلغتهم.

(و)- الأحاديث التي دَوَّنها من نشأ بين العرب الفصحاء.

(ز)-الأحاديث التي عرف من حال رواتها أنّهم لا يجيزون رواية الحديث بالمعنى مثل القاسم ابن محمد، ورجاء بن حيوة، وابن سيرين.

(ك)- الأحاديث المروية من طرق متعددة وألفاظها واحدة.

هذه الإجازة أشبه بالمنع؛ لأنّه اقتصر في الاحتجاج على نزر من الأحاديث قد لا نجد فيها ما يمكن الاستفادة منه في تأصيل أصل أو دعم قاعدة.

وما ذكره الشيخ الخضر-رحمه الله-ينتهي بنا إلى رفض الاحتجاج بالأحاديث النبوية على الجملة ونكون في النهاية قد أهدرنا ثروة لغوية وأبعدناه عن ساحة التنظير النحوي. هنا نتيجة تجاذب اتجاهين أهل النقل وأهل العقل وفي هذا يقول د/جميل عليوش ملخصا ما ذهب إليه الفريقان: إن الحديث كالقراءات تجاذبه اتجاهان هما اتجاه أهل النقل واتجاه أهل العقل، ومن المعروف أن الاتجاه الأول يتحرك بنوازع دينية تعبدية، ولاشك أن الاتجاه العقلي هو الأقوى والأثبت خاصة أنّه مذهب النحاة الأوائل من بصريين وكوفيين ولم يكن هؤلاء تعوزهم الأمانة العلمية ولا الغيرة على كتاب الله تعالى وحديث رسوله ﷺ ولذلك فما نرى وجهة نظر هؤلاء الذين ينادون بوجوب مراجعة المواقف والاستشهاد بالحديث النبويّ قوية مهما قدموا من حجج وأوردوا من براهين ما دامت آراؤهم ووجهات نظرهم منبثقة عن دوافع لا تمت إلى العلم بأية صلة.(32)

تأثير علم الحديث في أصول النحو : بقيت مسألة وهي تأثير علم الحديث في أصول النحو وما مدى هذا التأثير؟ وما حاجة النحو إلى أصول الدين؟ في الإجابة عن هذا السؤال نكاد نرى رأي العين تأثير علم الحديث في النحو وأصوله بنسبة من القوة لا تقلّ عن تأثير الحديث في الفقه والتفسير ولكن الزاوية التي ننظر من خلالها إلى التأثير والتأثر في هذا المضمار أصيلة مبتكرة ليس فيها شيء من التقليد.

وقبل بيان هذا التأثير فإننا نعني من "النحو" أصوله الكبرى التي تشتمل على مسائل لغوية محضة اشتمالها على جزئيات نحوية صرفة: فأصول النحو هذه-على هذا الاصطلاح العام الشامل- هي التي تلقّت تأثير الحديث، وأخذت من "منهجيته" الشيء الكثير.

على أن تأثير علم الحديث في أصول النحو على اتساعه وعمقه وبُعْد مداه كان على وجهين:

أحدهما: رافق نشأة النحو قبل أن يكتمل منهجا، ويتعمق دراسة وتحليلا.

الثاني : شهد اكتمال هذا العلم بعد أن نضج وآتى أكله اليانع الشهي ولنا أن نجمل فنقول: إن التأثير العفوي الطبيعي الذي خلّفه علم الحديث في أصول النحو يوم فكّر القوم في أوائلها إنما رافق نشأة علم الحديث قبل أن ينضج، فليس لنا أن نبالغ فيه، ولا أن نغلو في أبعاده ومراميه، ولكنّا بعد نضج هذا العلم في القرن الثاني ثمّ بعد اكتماله في القرن الثالث مهما نَغْلُ في وصف ما كان للحديث من أثر في النحو وأصوله في شروط قبول الرواية والرواة ومقاييس النقد والتجريح وأساليب التصنيف والتخريج ومعايير الموازنة والترجيح فهذه كلّها

دخلت شواهد النحو وسادت أبحاث اللغة...

ولعلّ كتاب المزهر خير دليل على ذلك إذ أننا نجد في هذا الكتاب كثير من المصطلحات التي هي من صميم علم الحديث دراية فنجد كاستعماله مصطلحات الآتية:

(1)-السند أو طريق الإسناد نجد أنّ اللغويين يستعملون نفس المصطلحت المستعملة لدى المحدثين ومنها المصطلحات التالية:

(أ)–**حدثني، حدثنا، أخبرني أخبرنا** : هذه المصطلحات موجودة في المزهر للسيوطي وهو عمدة لدى

الباحثين، وكذا أمالي القالي، والخصائص لابن جني، والخزانة للبغدادي، وغيرها من المصادر القديمة المعتمدة وهذا نموذج من كتاب الخصائص للبيان والتوضيح:

ورد في الخصائص: "و**أخبرنا** أبو صالح السليل بن أحمد بن عيسى بن الشيخ، قال **حدثنا** أبو عبد الله محمد بن العباس اليزيدي، قال: **حدثنا** الخليل بن أسد النوشجاني، قال: **حدثني** محمد بن يزيد قال: أخبرني رجل عن حماد الراوية..."(33)

(**ب)– القراءة عن الشيخ** : فيقول عند الرواية: قرأت على فلان، ونثبت نموذجين من الحديث ومن اللغة

-**أما بالنسبة للحديث**: فإذا حدث بها يقول " قرأت " أو " قرئ على فلان وأنا أسمع فأقر به، أو "أخبرنا" أو "حدثنا قراءة عليه ". وهذا واضح، فإن أطلق ذلك جاز عند مالك، والبخاري،

ويحيى بن سعيد القطان، والزهري، وسفيان بن عيينة، ومعظم الحجازيين والكوفيين، حتى إن منهم من سوغ "سمعت" أيضاً، ومنع من ذلك أحمد، والنسائي، وابن المبارك، ويحيى بن يحيى التميمي.

والقراءة على الشيخ وأكثر المحدثين يسموها عرضا من حيث إن القارئ يعرض على الشيخ ما يقرؤه كما يعرض القرآن على المقرئ وسواء كنت أنت القارئ أو قرأ غيرك وأنت تسمع أو قرأت من كتاب أو من حفظك أو كان الشيخ يحفظ ما يقرأ عليه أو لا يحفظه لكن يمسك أصله هو أو ثقة غيره، ولا خلاف أنها رواية صحيحة إلا ما حكي عن بعض من لا يعتد بخلافه.[34]

-**أما بالنسبة للغة**: فقد ورد في الكتب اللغوية الآنفة الذكر كثيرا من هذا القبيل وإليكم نموذجا منها على سبيل المثال لا الحصر:

وحدّثنا أبو حاتم عن الأصمعي أنه قال: **قرأت** على أبي عمرو بن العلاء: ﴿**في قُلوبِهم مَرَض**﴾ فقال لي: مَرْضٍ، يا غلام. وأصل المرض الضعف، وكلّ ما ضَعُفَ فقد مَرِض، ومنه قولهم: امرأة مريضة الألحاظ ومريضة النظر، أي: ضعيفة النظر.[35]

قال القالي في أماليه: **قرأت** على أبي بكر محمد بن أبي الأزهر قال: **حدثني** حماد بن إسحاق ابن إبراهيم الموصلي قال: حدثني أبي قال: قيل لعَقِيل بن عُلَّفة، وأراد سفراً: أين غَيْرتك على مَنْ تُخَلِّف مِنْ أهلك؟ قال: أُخَلِّف معهم الحافِظِين: الجوعَ والعُرْيَ، أُجيعُهنَّ فلا يَمْرَحْن، وأُعْرِيهن فلا يبْرَحن.

وقال: **قرأت** على أبي بكر محمد بن أبي الأزهر، وقال: حدثنا الشونيزيّ قال: حدثنا محمد بن الحسن المخزومي عن رجل من الأنصار نسي اسْمَه قال: جاء حسان بن ثابت إلى النابغة، فوجدَ الخنساءَ حين قامت من عنده، فأنشد قوله:

أولاد جَفْنَةَ حَـــوْلَ قبرِ أبيهم ❁ قبر ابن مَارية الكَرِيمِ الْمُفْضِلِ

يَسْقُونَ مَنْ وردَ البَريصَ عليهم ❁ بَرَدَى يُصَفَّقُ بالرَّحيقِ السَّلْسَلِ

يُغْشَوْن حتى لا تَهِرُّ كِلابُهـــم ❁ لا يسألون عن السَّواد الْمُقْبلِ

فقال: إنك لشاعر، وإن أُختَ بني سليم لَبَكَّاءَةٌ.

وقال القالي: **قرأت** على أبي عمر الزاهد قال: **حدّثنا** أبو العباس ثعلب عن ابن الأعرابي قال: الطّاية والتاية والغاية والرَّاية والآية:

-فالطايةُ: السَّطْحُ الذي ينام عليه.

-والتَّاية: أن تَجْمَعَ بين رؤوس ثلاث شجرات أو شجرتين فَتُلْقى عليها ثوباً فيستظلُّ به.

-والغاية: أقصى الشيء، وتكون من الطير التي تُغَيي على رأسك أي ترفرف.

-والآية: العلامة.(36)

(ج)-العنعنة: وهذا حدث في علم الحديث إلاّ أنّ لها شرط ذكره أهل الاختصاص كقيد لصحة قبول الراواية فقالوا: الإسناد المعنعن وهو الذي يقال فيه فلان عده فلان عدة بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره.

والصحيح والذي عليه العمل أنه من قبيل الإسناد المتصل وإلى هذا ذهب الجماهير من أئمة الحديث وغيرهم وأودعه المشترطون للصحيح في تصانيفهم فيه وقبلوه، وكاد أبو عمر ابن عبد البر يدعي إجماع أئمة الحديث على ذلك وادعى أبو عمرو الداني المقرئ الحافظ إجماع أهل النقل على ذلك، وهذا بشرط أن يكون الذين أضيفت العنعنة

إليهم قد ثبتت ملاقاة بعضهم بعضا مع براءتهم من وصمة التدليس فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال إلا أن يظهر فيه خلاف ذلك.[37]

-**بالنسبة للغة** فإنّ عنعنة الإسناد مقبولة نجدها في كتبهم وشددوا في هذه المصلحات؛ لأنّ الأمر هام جدّا: أخبرنا أبو زكريا عن علي بن عثمان بن صخر عن أبيه قال: السُّوذَانِق والسَّوْذَنَيق، والشَّوذنيق والشَّوْذَق بالشين معجمة.

قال: ووجد بخط الأصمعي شُوذَانِق وقيل شَوْذَنُوق كله الشاهين، وهو فارسي معرب، وسَوْذَق أيضاً عن ابن دريد.[38]

(د)- الإجازة وهذا المصطلح معمول به في علم الحديث واللغة معا وهذا بيانه:

-**بالنسبة لعلم الحديث** : والرواية بها جائزة عند الجمهور، وادعى القاضي أبو الوليد الباجي الإجماع على ذلك. ونقضه ابن الصلاح بما رواه الربيع عن الشافعي: أنه منع من الرواية بها. وبذلك قطع الماوردي. وعزاه إلى مذهب الشافعي، وكذلك قطع بالمنع القاضي حسين بن محمد المروروذي صاحب التعليقة، وقالا جميعاً: لو جازت الرواية بالإجازة بطلت الرحلة، وكذا روي عن شعبة بن الحجاج وغيره من أئمة الحديث وحفاظه. هي أقسام:

1-إجازة من معين لمعين في معين، بأن يقول: "أجزتك أن تروي عني هذا الكتاب" أو "هذه الكتب"، وهي المناولة، فهذه جائزة عند الجماهير، حتى الظاهرية، لكن خالفوا في العمل بها؛ لأنها في معنى المرسل عندهم، إذا لم يتصل السماع.

2- إجازة لمعين في غير معين، مثل أن يقول: "أجزت لك أن تروي عني ما أرويه"، أو "ما صح عندك، من مسموعاتي ومصنفاتي" . وهذا مما يجوزه الجمهور أيضاً، رواية وعملاً.

3- الإجازة لغير معين، مثل أن يقول: "أجزت للمسلمين"، أو "للموجودين"، أو "لمن قال: لا إله إلا الله "، وتسمى "الإجازة العلمة ".

وقد اعتبرها طائفة من الحفاظ والعلماء، فممن جوزها الخطيب البغدادي، ونقلها عن شيخه القاضي أبي الطيب الطبري، ونقلها بكر الحازمي عن شيخه أبي العلاء الهمداني الحافظ، وغيرهم من محدثي المغاربة -رحمهم الله-.

4- الإجازة للمجهول بالمجهول، ففاسدة. وليس منها ما يقع من الاستدعاء لجماعة مسمين لا يعرفه المجيز أو لا يتصفح أنسابهم ولا عدتهم، فإن هذا سائغ شائع، كما لا يستحضر المسمع أنساب من يحضر مجلسه ولا عدتهم..(39)

-أما بالنسبة للغة فقال السيوطي: الإجازة، وذلك في رواية الكتب والأشعار المدوَّنة.

وقال: قال ابن الأنباري: الصحيحُ جوازُها؛ لأن النبيِّ ﷺ كتب كُتُباً إلى الملوك، وأخبرت بها رسله، ونُزِّل ذلك مَنْزلة قوله وخِطابه، وكتب صحيفة الزكاة والدِّيات، ثم صار الناسُ يُخْبرون بها عنه، ولم يكن هذا إلا بطريق المناولة والإجازة، فدلَّ على جوازها، وذهب قومٌ إلى أنها غيرُ جائزة لأنه يقول: أخبرني، ولم يوجد ذلك. وهذا ليس بصحيح؛ فإنه يجوزُ لَمَنْ كتب إليه إنسان كتاباً، وذكر له فيه أشياء أن يقول: أخبرني فلان في كتابه بكذا وكذا، ولا يكون كاذباً، فكذلك المرء هاهنا..

-وقال ثعلب في أماليه: قال زبير: ارْوِ عنِّي ما أخذته من حديثي؛ فهذه إجازة.

-وقال أبو الفرج الأصبهاني في الأغاني: أخبرني محمد بن خلف بن المرزبان، قال: أخبرنا الزبير بن بكار إجازة عن هارون بن عبد اللّه الزبيري، عن شيخ من الخُضْر بالسُّغْد، قال: جاءنا نُصَيب إلى مسجدنا فاستنشدناه فأنشدنا:

ألا يا عُقَاب الوَكْرِ وَكْرِ ضَرِيَّةٍ ۞ سُقيت الغَوَادي من عُقَابٍ ومن وَكْرِ

وقال ابنُ دريد في أماليه: أجاز لي عمي في سنة ستين ومائتين قال: حدَّثني أبي عن هشام بن محمد بن السائب، قال: حدَّثني ثابت بن الوليد الزهري، عن أبيه، عن ثابت بن عبد اللّه بن سباع، قال: حدثني قيس بن مخرمة قال: أوصى قصيّ بن كلاب بنيه، وهم يومئذ جماعة، فقال: يا بني؛ إنكم أصبحتم من قومكم موضع الخَرَزَةِ من القِلادة، يا بني؛

فأكرموا أنفسكم تُكْرِمكم قومُكم، ولا تَبْغُوا عليهم فتبوروا، وإيَّاكم والغَدْرَ فإنه حُوَب عند اللّه عظيم، وعارٌ في الدنيا لازمٌ مقيم، وإياكم وشُرْبَ الخمر فإنها إن أصلَحَتْ بدَناً أفسدَتْ ذِهْناً، وذكر الوصيّة بطولها.(40)

(هـــ)-**مصطلحات ودرجات القبول:** قال السيوطي كمعرفة الصحيح، ومعرفة ما روي من اللغة و لم يصح و لم يثبت، معرفة المتواتر والآحاد والمرسل والمنقطع ومعرفة من تقبل روايته ومن ترد ومعرفة طرق الأخذ والتحمل ومعرفة المصنوع وهو الموضوع ويذكر فيه المدرج والمسروق وهذه الأنواع الثمانية راجعة إلى اللغة من حيث الإسناد.(41)

قال ابن الأنباري في لمع الأدلة: اعلم أن النَّقْل ينقسم إلى قسمين: تواتر وآحاد:

(أ)-**أما التواترُ** فلغةُ القرآن وما تواترَ من السّنة، وكلام العرب؛ وهذا القسم دليل قطعيّ من أدلة النَّحْو

يفيدُ العلم، واختلفَ العلماء في ذلك العلم؛ فذهب الأَكْثرون إلى أنه ضروريّ، واستدلّوا على ذلك بأن العلم الضروريَّ هو الذي بينه وبين مَدْلولِه ارتباطٌ معقول؛ كالعلم الحاصل من الحواسِّ الخمسِ: السمع، والبَصر، والشمّ، والذَّوْق، واللَّمْس؛ وهذا موجود في خَبر التواتر، فكان ضروريّاً.

-ذهب آخرون إلى أنه نظريّ، واستدلُّوا على ذلك بأن بينَه وبين النَّظَر ارتباطاً؛لأنه يُشْتَرط في حصوله نقلُ جماعةٍ يستحيلُ عليهم الاتفاقُ على الكَذِب دونَ غيرهم؛ فلما اتَّفَقوا عُلِمَ أنه صِدْق.

-وزعمت طائفةٌ قليلة أنه لا يُفْضِي إلى عِلْمٍ البتَّة، وتمسكت بشُبْهَة ضعيفةٍ؛ وهي أن العلمَ لا يَحْصُلُ بنَقْلِ كلِّ واحد منهم؛ فكذلك بنَقْلِ جماعتهم؛ وهذه شُبْهَةٌ ظاهرةُ الفسادِ؛ فإنه يَثْبُت للجماعة ما لا يثْبُت للواحد؛ فإن الواحدَ لو رَامَ حَمْلَ حِمْلٍ ثقيل لم يُمْكِنْه ذلك؛ ولو اجتمَع على حَمْله جماعةُ لأمكن ذلك؛ فكذلك هاهنا.

شروط التواتر: وذكر له شروط فقال: ومن شَرْط التواتر أن يبلغَ عددُ النَّقَلَة إلى حدٍّ لا يجوزُ على مثلهم الاتفاقُ على الكذب، كَنَقلة لغةِ القرآن، وما تواترَ من السُّنة، وكلامِ العرب؛ فإنهم انْتَهَوْا إلى حدٍّ يستحيل على مثلِهم الاتفاقُ على الكذب.

-وذهب قومٌ إلى أن شَرْطَهُ أن يبلغوا سبعين.

-وذهب آخرون إلى أن شَرْطَه أن يبلغوا أربعين.

-وذهب آخرون إلى أن شَرْطه أن يبلغوا اثني عشر.

-وذهب آخرون إلى أن شَرْطه أن يبلغوا خمسة.

-والأصحُ القولُ الأول، أما تعيينُ تلك الأعداد فإنما اعتمدُوا فيها على قِصَص ليس بينها وبين حصول العلم بأخبار التواتر مُناسبةٌ.

أمثلة التواتر : ومن أمثلة المتواتر مما تواتَر على أَلْسِنَةِ الناس من زمن العرب إلى اليوم، وليس هو في القرآن؛ من ذلك: أسماء الأيام، والشهور، والربيع، والخريف، والقَمْح، والشعير، والأرز، والحِمِّص، والسِّمْسِم، والسُّمَّاق، والقَرْع، والبِطِّيخ، والمِشْمِش، والتّفاح، والكُمَّثْرَي، والعُنَّاب، والنَّبقْ، والخَوْخ، والبَلَح... وغير مم هو معروف ومعلوم وبسط فيه القول السيوطي في "المزهر".

(ب)-**أما الآحاد :** فما تَفَرَّد بنَقْلِه بعضُ أهل اللغة، و لم يُوجَدْ فيه شرطُ التواتر؛ وهو دليلٌ مأخوذٌ به، واختَلفوا في إفادته: فذهب الأكثرون إلى أنه يفيدُ الظنَّ، وزعم بعضُهم أنه يفيدُ العلم؛ وليس بصحيح لتَطَرُّق الاحتمال فيه، وزعم بعضُهم أنه إن اتصلت به القرائنُ أَفاد العلمَ ضرورةً؛ كخبر التَّواتر لوجودِ القرائن.

شروط نقل الآحاد : يُشْتَرط أن يكونَ ناقلُ اللغةِ عَدْلاً، رَجلاً كان أو امرأة، حرّاً كان أو عبداً؛ كما

يُشْترط في نقل الحديث؛ لأن بها معرفةَ تفسيره وتأويله، فاشْتُرِطَ في نقلها ما اشتُرِط في نقله، وإن لم تكن في الفضيلة من شكله؛ فإن كان ناقُل اللغة فاسقاً لم يقبَل نقله.(42)

قال السيوطي: ومن أمثلة ما رُويَ في هذا الفنّ عن النساء والعبيد، قال أبو زيد في نَوَادره: قلت لأعرابية بالعُيون ابنة مائة سنة: مالك لا تأتين أهل الرقة؟ فقالت: إني أَخْزى أن أمشي في الزّقاق: أي: أستحي.

-أما الصحيح : فهو النقل المَحْضُ: إما تواتراً، وهو ما لا يَقْبَل التشكيك كالسماء والأرض والحرِّ والبَرْدِ ونحوها، وإما آحاداً كالقُرْءِ ونحوه من الألفاظ العربية.

-قال الإمام فخر الدين والآمدي: وأكثرُ ألفاظ القرآن من الأول أي: المتواتر.

-وقال ابنُ فارس في فقه اللغة: باب القول في مأْخذ اللغة: تُؤخَذ اللّغُة اعتياداً كالصبيِّ العربيِّ يسمعُ أبويه أو غيرهما؛ فهو يأخذ اللغةَ عنهم على ممرِّ الأوقات، وتؤخذ تلقُّناً من مُلَقِّن، وتؤخذُ سماعاً من الرّواة الثّقات ذوي الصدق والأمانة، ويُتَّقَى المظنون.

ومن كلامُ ابن الأنباري في ذلك، ويؤْخذ منه أن ضابط الصحيح من اللغة ما اتَّصل سَنَدُه بنَقْل العَدْل الضابط عن مِثله إلى منتهاه على حدِّ الصحيح من الحديث[43].

-المرسل والمنقطع: قال ابن الأنباري في لمع الأدلة: المُرْسل هو الذي انقطع سنَدُه نحو أن يَرْويَ ابنُ دريد عن أبي زيد، وهو غيرُ مقبول؛ لأن العَدالة شرطٌ في قبول النَّقْل، وانقطاعُ سَنَد النَّقْل يوجب الجَهْل بالعَدَالة، فإن من لم يُذْكَر لا يُعرف عدالته.

وذهب بعضُهم إلى قَبُول المُرَسل؛ لأن الإرسال صدَر ممن لو أُسند لقُبِل ولم يُتّهم في إسناده، فكذلك في إرساله؛ لأن التّهمة لو تطرّقت إلى إرساله لتطَرَّقت إلى إسناده، وإذا لم يتهم في إسناده فكذلك في إرساله.

وقال: هذا اعتبار فاسد؛ لأن المسند قد صُرِّح فيه باسم الناقل؛ فأمكن الوقوف على حقيقة حاله، بخلاف المرسل؛ فبانَ بهذا أنه لا يلزم من قبول المُسْند قبولُ المرسل[44].

قال السيوطي: ومن أمثلة ذلك ما في الجمهرة لابن دُريد: يقال فَسَأْتُ الثوبَ أفسؤه فسْأً إذا مَدَدتُه حتى يتفزَّر، وأخبر الأصمعي عن يونس قال: رآني أعرابيٌّ محتبياً بطيلسان فقال: علام تفسؤه؟ – ابن دريد لم يُدْرِك الأصمعي.[45]

لعلّ القارئ الكريم يجد أن المصلحات التي استعملها علماء الحديث في نقد الحديث وبيان وترتيب دراجاته نجد أن النحاة استعملوا المصطلحات نفسها في قبول اللغة التي استنبطوا منها قوانينهم النحوية.

الهوامش :

[1] – كشف الظنون ، حجي خليفة ، 405/1

[2] – صحيح البخاري ، 1972/5

[3] – صحيح البخاري ، 1920/4

[4] – صحيح ابن حبان ، 403/9

[5] – خزانة الأدب للبغدادي، 3/1

[6] –الإنصاف بذكر أسباب الخلاف ، ابن السيد البَطلْيَوْسِي ، ص : 177-184

[7] – الاقتراح في علم أصول النحو ، السيوطي ، ص : 55 . انظر : فتح الباري ، العسقلاني ، 2/ 34 قال القرطبي : الواو في قوله : (يتعاقبون) علامة الفاعل المذكر المجموع على لغه بلحارث وهم القائلون "أكلوني البراغيث" ومنه قول الشاعر :

ولكن دفافي أبوه وأمه ۞ بحوران يعصرن السليط أقاربه

وهي لغة فاشية وعليها حمل الأخفش قوله تعالى : ﴿وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا ﴾الأنبياء/ قال : وقد تعسف بعض النحاة في تأويلها وردها للبدل وهو تكلف مستغنى عنه فإن تلك اللغة مشهورة ولها وجه من القياس واضح.

[8] –الاقتراح في علم أصول النحو، السيوطي، ص: 16-19

[9] – الإنصاف في مسائل الخلاف ، ابن الأنباري ، 567/2

[10] –الاقتراح في علم أصول النحو ، السيوطي ، ص : 24

[11] – المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، السيوطي ، 126/1

[12] –الكفاية ، ص : 178

[13] –المحتسب في تبيين وجوه القراءات الشاذة والإيضاح عنها ، ابن جني ، 347 لقد سبق أن تعرضنا لهذه القراءة في الفصل الأوّل

[14] –شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح ، ابن مالك ، تحق : محمّد فؤاد عبد الباقي ، ص: 85 (الهامش)

[15] – شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح ، ابن مالك ، تحق : محمّد فؤاد عبد الباقي ، ص: 85-86 . ويؤيد ما ذهب إليه ابن مالك قول ابن عباس –رضي الله عنه- "اجتمع عند البيت قرشيان والثقفي أو ثقافيان وقرشي كثيرة شحم بطونهم ، قليلة فقه قلوبهم" أخرجه البخاري : فسرى تأنيث البطون والقلوب إلى الشحم والفقه . مع أنّهما لا يستغني عنهما بما أضيفا إليهما . لكنّهما شبيهان بما يستغنى عنه ، نحو : أعجبتني شحم بطون الغنم ، ونفعت الرجال فقه قلوبهم .

وقد يكون تأنيث (كثيرة وقليلة) لتأويل الشحم بالشحوم والفقه بالفهوم ومن إعطاء المذكر حكم المؤنث بمجرد التأويل . روى أبو عمرو من قول رجل من اليمن : فلان لغوب جاءته كتابي فاحتقراها . قال : فقلت : أتقول جاءته كتابي ؟ قال : نعم ، أليس بصحيفة ؟

[16] – الخصائص ، ابن جني ، 415/2

[17] – الكتاب ، سيبويه ، 51/1

[18] – المحتسب في تبيين وجوه القراءات الشاذة والإيضاح عنها ، 208/2

[19] –الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ، 45/14 . انظر : معاني القرآن ، النحاس ، 270/5 . مجمع البيان ، الطبرسي ، 36/21

[20] – المحتسب في تبيين وجه القراءات الشاذة والإيضاح عنها ، 211/1-212 البيت من شواهد الكتاب.

[21] – شواهد التوضيح والتصريح لمشكلات الجامع الصحيح ، ابن مالك ، ص : 133-134

[22] – شواهد التوضيح والتصريح لمشكلات الجامع الصحيح ، ابن مالك ، ص : 134-135

[23] –دراسات في العربية ، محمد الخضر حسين ، ص : 168

[24] – خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي، 4/1

[25] – سنن الترمذي ، 39/5

[26] – حاشية ابن القيم ، 55/10

[27] – تغليق التعليق ، 89/2

[28] – تدريب الراوي ، 90/1

[29] – كشف الظنون ، 637/1

[30] – خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي، 5/1

[31] –علوم الحديث ومصطلحه ، د/ صبحي صالح ، ص : 38

[32] –ابن الأنباري وجهوده في النحو ، د/ جميل عليوش ، ص : 305

[33] – الخصائص لابن جني، 112/1

[34] – الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث، 14/1

[35] – جمهرة اللغة، 412/1

[36] – المزهر في علوم العربية، السيوطي، 51/1

[37] – الشذا الفياح، 160/1 و284

[38] – المزهر في علوم العربية، السيوطي،187/1

[39] – الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث، 15/1

[40] – المزهر في علوالعربية، السيوطي، 162/1-163

[41] – المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، السيوطي ، 7/1

[42] – لمع الأدلة ي أصول النحو ، ابن الأنبار، ص: 85

[43] – المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، السيوطي ، 18/1

[44] –لمع الأدلة ي أصول النحو ، ابن الأنبار، ص: 83-84

[45] – المزهر في علوم العربية، السيوطي، 40/1

من نحو المباني إلى نحو المعاني

(تأملات في الجملة العربية من خلال الدرس النحوي عند القدماء والمحدثين.)

د.زيد الخير مبروك
أستاذ اللغويات النظرية، بجامعة الأغواط- الجزائر

لئن كان بناء صرح النحو على الحقيقة، إنما رسي مع تجلي المنهج القائم على الموازنة بين المعنى والمبنى في نظرية عبد القاهر ت:(471هـ) التي تتكرس للنظم، والتي كانت فتحاً مبيناً في الدراسات اللغوية العربية، فإن الدعاوى النقدية الموجهة لمناهج الدرس النحوي عند القدامى، وإن كانت عقلانية أحياناً، وموضوعية في بعض المناحي، إلا أنها لا يجوز أن تكون سبباً في بخس الناس أشياءهم، والتهوين من المجهود الذي بذله علماء النحو، وفقهاء البيان، في ترسية الرؤية الأكثر نصاعة، وتلاؤماً مع الواقع اللغوي المدروس.

ونحن نزعم من خلال التأمل في مسار الدراسات النحوية، وحصائل النتاج الضخم الذي تمخضت عنه قرائح هاته الثلة من الأولين، أن الرقي الفكري في هذا المجال قد بلغ مداه، من خلال التلمس لنظام الجملة، وتحديد ما يطرأ عليها من ظواهر كالحذف والزيادة، والتقديم والتأخير، والاتساع والاختصار، مما لا يقل أهمية ولا نجاعة عما عند المعاصرين في مختلف اللغات.

وقد لفت نظرنا قول المستشرق يوهان فك في هذا المضمار: "لقد تكفلت القواعد التي وضعها النحاة العرب، في جهد لا يعرف الكلل، وتضحية جديرة بالإعجاب، بعرض اللغة الفصحى، وتصويرها في جميع مظاهرها، من ناحية الأصوات، والصيغ، وتراكيب الجمل، ومعاني المفردات، على صورة شاملة، حتى بلغت كتب القواعد الأساسية عندهم مستوى من الكمال، لا يسمح بزيادة لمستزيد"[1].

وهو محق في الإشادة بالدور الخلاق للنحاة العرب، الذين كرسوا حياقم لهذا الأمر فأعطوا المنظومة اللغوية، عطاء لا ينضب في هذا الميدان النحوي الجليل، ولكننا لا نوافقه على مبالغته التي أوصلت كتب قواعدهم الأساسية إلى الكمال، وجعلتها لا تسمح بالاستزادة، إذ لا كمال في غير الوحي المنزل من الله الذي لا معقب لكلماته، وقد رأينا أن جوانب كثيرة من هذه المباحث والدراسات قد خضعت للنقد والتحوير، والزيادة والتغيير، بما جعلها مؤهلة للتطور ومواكبة النضج العقلي، ومتطلبات التجدد والتحضر، وهذا شيء تفرضه طبيعة العلم، ويؤكده الواقع بالممارسة والتجربة.

إننا نرى بأن التركيب كل متكون من عناصر مترابطة عضوياً، بحيث لا يتغير عنصر إلا انجر عن تغييره تغيير في بقية العناصر، و من ثم يتغير كل الجهاز، وما إن يستجيب الكل لتغير الجزء، حتى يستعيد الجهاز انتظامه الداخلي، وذلك وفقاً للعلاقات الإسنادية التي تتدرج من البساطة إلى التركب، مما يشكل أنماطاً نحوية متمايزة من الناحية البنيوية والوظيفية، ومتعددة من حيث أداؤها للمعنى، وإيرادها للإفادة المرتجاة من الجملة [2]، لأن الاعتماد على المعنى هو قطب الرحى، وإنما المبنى وعاء يحمل المعنى ويخدمه، وجميع الكلام معان ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره، ويناجي بها قلبه، ويراجع فيها عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض بعد ذلك[3].

1-مفهوم الجملة ووظيفتها بين العاملية والمعمولية:

تؤكد فلسفة اللغة أن أصول المقاصد إنما تتبين بالدلالة، وتتجلى بمعرفة القوانين النحوية، ولولا النحو لجهل أصل الإفادة، ولما كان لنا سبيل إلى المعنى - كما يذكر ابن خلدون ت:(817هـ) - وهو الذي أكد بأن النحاة قد استنبطوا من مجاري كلامهم

قوانين مطردة، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام، ويلحقون الأشباه منها بالأشباه، مثل أن الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، والمبتدأ مرفوع، ثم رأوا تغير الدلالة بتغير الحركات في آخر الكلمات، مما تحتمه الموقعية الإعرابية، ووجود المؤثر الإعرابي، فاصطلحوا على تسمية الأولى إعرابية، والثاني عاملاً لأنه موجب لذلك التغير[4].

وقد رأينا سيبويه ت(180هـ) يقول: "واعلم أن بعض الكلام أثقل من بعض، فالأفعال أثقل من الأسماء، لأن الأسماء هي الأولى، وهي أشد تمكناً"[5]، وهو كلام يلتقي مع ما ورد عن الزجاجي، ولكن في النتيجة، إذ يقول: "إنما خف الاسم، لأنه لا يدل إلا على المسمى الذي تحته، وثقل الفعل لدلالته على الفاعل، والمفعول، والمفعولين، والثلاثة، والمصدر، والظرفين من الزمان والمكان، وما أشبه ذلك"[6].

فالخفة والثقل إنما هما مقياسان، وقد يكون تقديم الاسم دالاً على شدة تمكنه، كما قال سيبويه ت(180هـ)، أو تقديمه على الفعل أصالة، لأنه لا يدل إلا على مسماه، بينما ثقل الفعل لأنه يدل على ما يرتبط به من فاعلين، وما يتصل به من مفاعيل، أو ظروف، أو مصادر، ولا يعدو الأمر في إلحاق الأشباه بالأشباه، وتصور العمل الإعرابي، والعامل النحوي، والخفة والثقل، وغير ذلك، أن يرجع مناط التصور في هذا المسلك الدراسي العلمي إلى الإسناد باعتبار عناصره وفضلاته، لأنه حجر الأساس في النظرية العربية اللسانية للتراكيب، خاصة وأن جمهور النحاة العرب بنوا تحليلهم النحوي على هذه المكونات الثلاثة التي يأتلف منها الكلام العربي[7].

ومن هنا ندرك بأن فكرة الإسناد قد سيطرت فعلاً على أذهان النحاة بصورة مباشرة وغير مباشرة، فوجهت تفكيرهم في هذا المضمار، فقسموا الجملة العربية إلى الفعلية

والاسمية، والخبرية والإنشائية، كما صنفوا الأبواب النحوية مراعين العمدة والفضلات، على اعتبار أن العمدة، ما يتم به الإسناد، وإن لم يتم به المعنى، وأن الفضلة، ما زاد على تحقيق طرفي الإسناد، فدخل في العملية الفعل والفاعل على اعتبار أنهما العمدة، وخرجت المفاعيل على اعتبار أنها فضلة، رغم أن المعنى لا يتم إلا بالمفاعيل[8].

وقد تورد هذه القضية المتعارضة مع التنظير الذي يرتضيه النحاة، من زاوية كون الإسناد يحقق قيام الجملة، والجملة تحمل معنى يحسن السكوت عليه، فيلمح تعارض صارخ بين التنظير والتطبيق، وذلك ما يفضي إلى وقوع خلط بين مستويي التركيب والدلالة[9].

وحين يعالج النحاة أثر الإسناد في بناء الجملة، ينظرون إلى الإسناد الجملي باعتباره رابطة كبرى بين طرفي الإسناد، وهو ما حدا بالزمخشري ت (538هـ) في [المفصل] أن يعتبر بأن الكلام لو تجرد من الإسناد، لكان في حكم الأصوات التي ينعق بها غير معربة[10].

وعبر عن ذلك الاستراباذي ت(686هـ) بقوله: "وذلك لأن أحد أجزاء الكلام هو الحكم، أي الإسناد الذي هو رابطة[11]، وعلى ذلك فالإسناد هو جزء من العملية الإسنادية غير منطوق به في الجملة، ولكن تحكمه أمور أخرى متعددة، تتلاحم معه، بحيث تشكل جميعها بناء متماسكاً، هو الجملة بمكوناتها الأساسية[12].

إننا نتصور ونحن ندرس هذا الملمح، أن الإسناد أهم معنى نحوي في النظم، وسوف يعجز المتكلم عن بناء أية جملة، ما لم تكن قائمة على الإسناد، ولذلك كان طرفاه عماداً في بناء الجملة العربية.

والمتكلم يعجز لا محالة عن التعبير عن المفعول به، مهما كان مهماً لديه، إلا إذا عقد الإسناد الذي يرتكز عليه بناء الجملة، وهو المسند إليه والمسند، ولو فرضنا تقديم المفعول به،

فإنه يكون بالضرورة متعلقاً بالمسند، وذلك واضح في قوله تعالى: "ففريقاً كذبتم، وفريقاً تقتلون" [البقرة/87]، وفي قول الشاعر:

وَ مَا حَمَلَتْ أُمُّ امْرِئٍ فِي ضُلُوعِهَا أَعَقَّ مِـــنَ الجَانِي عَلَيْهَا هِجَائِيَا [13]

يعلق الجرجاني ت(471هــ) قائلاً: "فإنك إذا نظرت لم تشَك في أن الأصل والأساس هو قوله: (وما حملت أم امرئ)، وأن ما جاوز ذلك من الكلمات إلى آخر البيت مسند إليه، ومبني عليه، وإنك إن رفعته لم تجد لشيء منه بياناً، ولا رأيت لذكرها معنى، بل ترى ذكرك لها إن ذكرتها هذياناً"[14].

ونحن نوافق الجرجاني ت(471هــ) حين يوعز بأهمية الإسناد، إلى كون معاني الكلام لا تتصور إلا فيما بين شيئين، فالمتكلم لا يتكلم بفعل، إلا وهو يريد إسناده لفاعل، سواء ظهر في النظم أو لم يظهر[15]، وواقع التركيب يؤكد بأن الذهن إذا لم يكن مستحضراً للإسناد، قبل النطق بالمسند إليه والمسند فإن المعنى يغيب، وتصبح الجملة كلمات تحمل دلالتها المعجمية فقط[16].

والنظر في ركني الإسناد يعتمد على الأهمية التي توعز إلى المسند، لأنه الطرف الذي به يتم الإخبار، ولا معنى للمسند إليه بدونه، ويوصف بأنه مركز التعليق، سواء تقدم أو تأخر، فمسألة تقديمه وتأخيره مناطة بالاهتمام لا غير.

يقول سيبويه ت(180هــ): "كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى"[(17)]، وقد فسر ذلك الجرجاني ت(471هــ) فقال: "فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق"[18].

لقد ألح سيبويه ت(180هـ) على أن مفهوم الإسناد يتحدد بوصفه علاقة ربط بين ركني الجملة، ويلح على فكرة احتياج أحد الركنين إلى الآخر، لأن ذلك هو قوام المعنى، ومرتكز التفاهم والحوار.

وهو يؤكد بعد وصفه لصيغ النحو وصلته بالمعاني النحوية، وجوه المشابهة والمفارقة، فعنده أن الشيء النحوي، قد يشبه الآخر في وجه، ولكنه يخالفه في ذات الحين من وجه أو من وجوه متعددة، فعناصر المشابهة النحوية، لا تلغي عناصر المفارقة، وذلك من أدق توصيفات النحو العربي إلى عصرنا هذا، لأن ملاحظة سيبويه ت(180هـ) للمتشابهات في العمل النحوي والمتفارقات في جانب أو جوانب معينة من المعنى من أدق الملاحظات في دراسة أحوال أركان الجملة[19].

والإسناد عنده وعند النحاة، ذو أثر في بناء الجملة العربية، فالإعراب في المبتدإ عندهم، ليس عملاً نحوياً، وإنما الابتدائية موضع نحوي، والحالة الطبيعية للفظ المبتدإ به هي الرفع، ويترل المبني على المبتدإ وهو الخبر، مترلته الإعرابية، ويأخذ حكمه النحوي، لأن العمل النحوي، إنما يرتبط بقوة الفعل وعمله فيما بعده، كما يرتبط بقوة الاسم وعمله فيما بعده.

ففي الجملة الاسمية يرتفع المبتدأ – وهو عامل نحوي – بالابتداء، وهو عامل معنوي، ويتابع المبنى على المبتدإ المبتدأ في الحكم الإعرابي[20]، أما في الجملة الفعلية فتكون صورة البناء مغايرة بصورته في الجملة الاسمية، فالعامل الفعلي بغض النظر عن مكانة هو المبنى ما بعده عليه، فهو الركن المبني وما سواه هو الركن المبني عليه.

وهم يؤكدون بأن الموقع النحوي للمبتدإ في الجملة الاسمية، كالموقع النحوي للمفعول في الجملة الفعلية، ولا يأخذ غيره موضعه إن وقع فيه، فالنصب ملاحق للمفعول،

تقدم أو تأخر، كما أن رافع المبتدإ الابتداء، تقدم أو تأخر، ولذلك فإن لكل شيء في النحو موقعه، وما يترل مترلة الشئ النحوي المعين ويوضع في موضعه، يصلح لأن يسد مسده ويستغني به، ولا غضاضة في ذلك، كما هو الحال بالنسبة للجار والمجرور والظرف، إذا وقعا في موضع العنصر الإسنادي في الجملة فإنهما يعاملان معاملته، ويؤولان بالحالة الإعرابية التي كانت للعنصر المعوض بهما في الأساس[21].

2- تأملات في آراء النحاة والبلاغيين:

لقد انتبه الجرجاني ت(471هـــ) بفكره الوقاد، إلى أن الغاية من وضع اللغة إنما هي التواصل والتفاهم بين الناطقين بها، والكلمات لا جدوى منها إلا إذا وضعت في إطار النظم، وذلك بضم بعضها إلى بعض، واللفظ عنده سمة للمعنى الذي وضع له، والنطق به وحده لا يضيف فائدة، ولا يحقق غاية، أما ترتيب الكلمات، فيرتبط بالتفكير أساساً، وبمقتضيات علم النحو، الذي تحدده بنية اللغة، ولا علاقة له بالمواضعة، ولا بالاعتباطية[22].

وقد استطاع عبد القاهر أن يفك قيود اللغة، وأن يزجها في عالم أكثر رحابة وفساحة وفاعلية، بعيداً عن النظرة الجزئية التي كرستها نظرية الإعراب.

وطرحه عقلاني منسجم مع روح اللغة ووظيفتها، فهو يقول: "فلا يقوم في وهم، ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في أسم، ولا أن يتفكر في معنى أسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه، وجعله فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد منه حكماً سوى ذلك من الأحكام، مثل أن يريد جعله مبتدأ، أو خبراً، أو صفة، أو حالاً، أو ما شاكل ذلك"[23].

فالكلام عند الجرجاني ت(471هـ) لا يكون من جزء واحد، بل لا بد من طرفي الإسناد، ولا يوصف بصحة ولا فساد، إلا ويرجع إلى معاني النحو وأحكامه، والأهم أن تعرف مدلولات عبارات النحاة، فهم حينما يضعون الكلمات في السياق الجملي، يتخيرون لها المواقع، وتتم فيها الصنعة حسب ما يتوخون لها من معاني النحو، لأن عدم مراعاة ذلك يؤول لا محالة إلى فساد المعنى[24].

والجملة عند النحاة هي التي يتجلى ضمنها الخبر، والفائدة تحصل من مجموع الكلام في معنى واحد، ليس في عدة معان، لأن طرفي الإسناد المسند والمسند إليه، يكونان جملة ذات معنى، فإذا بني عليهما أجزاء أخرى تغير المعنى، كما هو الحال في الإضافة، كإضافة المفعول أو الظرف، فإن الكلام يخرج بذكر المفعول إلى معنى غير الذي كان قبل ذكره[25].

وقد سأل الكندي المتفلسف أبا العباس ثعلب ت(291هـ) عن قولهم: (عبد الله قائم)، و(إن عبد الله قائم)، و(إن عبد الله لقائم)، فأجابه ثعلب بأن المعاني مختلفة باختلاف الألفاظ، لأن الجملة الأولى إخبار عن قيام عبد الله، والثانية جواب عن سؤال سائل، والثالثة جواب عن إنكار من أنكر قيامه [26]، وهذه رواية أوردها الجرجاني ت(471هـ) عن ابن الأنباري ت(577هـ)[27].

ويظهر لنا جلياً من هذه القصة – بغض النظر عن الخوض في صحتها أو وثوقها، لأن الجرجاني ت(471هـ) ثقة، واستشهاده بها له قوته في هذا المضمار – أن المعنى قد يتغير بزيادة اللفظ، يقول د. أحمد شامية: "ويظهر الفرق بعد ذلك في حسن وصحة دلالة الكلام على المعنى المراد، وقوة تأثيره على نفس السامع، ومن جهة أخرى يظهر الفرق من

قدرة المتكلم، بحيث يؤدي المعنى، وتتم الدلالة بدقة مع بهاء وجمال العبارة المؤدية لذلك المعنى"[28].

لقد تنبه البلاغيون القدامى وهم في الأصل نحاة، إلى العلاقة بين النحو والمعاني، على ضوء دراسة المعنى الوظيفي في التركيب السياقي، فاتجهوا إلى دراسته بعمق، وكان لتلك الجهود أثر كبير في بلورة المعنى الوظيفي وإبرازه، وقد تبين للنحاة أن محور الدراسة في العلمين واحد، لأن مرتكزه هو التركيب، ولذلك تمحورت جهود عبد القاهر ومن والاه، حول معاني التركيب التي أطلق عليها المعاني النحوية، وهو بذلك قد ذهب إلى عمق المسألة، وقدم التحليل الداخلي للجملة، وربط العمل النحوي بالبحث عن المعاني والسياقات، بصورة تطبيقية تنأى عن التقسيم الشكلي المرتبط بالإعراب[29].

ولقد كان للبلاغيين الدور الرائد في توجيه الدرس النحوي – وهم في الأصل متمرسون بالنحو وآلاته – وجهة جديدة تجمع بين المبنى والمعنى، وتتجه إلى اعتبار المعنى أساساً في التحليل.

ولا غرو أن يكون النحو والبلاغة كلاهما عند القدامى، يصبان في مصب واحد مشترك، أساسه التركيب، وغايته إجلاء المعنى، وتوضيح مرامي الكلام، وإن اختلفت الوسائل في الوصول إلى ذلك الهدف النبيل، إذ يراد للنحو أن يكون سبباً لمعرفة كيفية التركيب، وللبلاغة أن تكون وسيلة لتتبع خواصه[30].

ورغم الجهود المضنية التي بذلها الأقدمون، وهم يدرسون التركيب الجملي، ويقننون له ما وسعهم ذلك، إلا أن ملاحظات كثيرة في بعض الأبواب النحوية، ما تزال

محل نظر وتساؤل عند الدارسين، وربما كانت سبباً في بروز الخلاف النحوي وتشعبه، مما يفضي إلى التمحل والتأويل البعيد أحياناً، وهو غالباً غير ذي فائدة.

فاللفظان (نعم) و(بئس) وهما ممحضان للمدح والذم على التوالي، يتأرجحان بين الاسمية والفعلية عند النحاة.

فإن كان الاسم عند سيبويه ت(180هـ)، هو ما دل على مسمى، والفعل هو الدلالة على الحدث والزمن [31]، فإن ذلك لا ينطبق على لفظي (نعم وبئس) تماماً، فيكون الإسناد بهما على اعتبارهما فعلين غير مقطوع به، كما أن الإسناد بهما على اعتبارهما اسمين غير مقطوع به أيضاً[32].

كما يظهر ذلك التأرجح في تأثير فكرة الإسناد في بناء القاعدة النحوية في تقدير مسند إليه أو مسند بعد (لولا) أو (لو) أو (لوما) أو بعد الاسم الوارد بعدها.

فالمعلوم أن هذه الأدوات مندرجة في أدوات الشرط، والشرط خاص بالجملة الفعلية، وهم يؤكدون أن الشرط لا يكون في الجملة الاسمية، إلا أنهم يعربون ما بعدها مسنداً إليه لمسند محذوف، تقديره (موجود)، أو ما يسد مسده عند البصريين، أو فاعل لفعل محذوف تقديره (ثبت) عند الكوفيين، قال د. عمايرة: "وفي كل من الضعف والتأويل ما لا يخفي على كثيرين"[33].

ولنضرب مثلاً على ما سبق بالأداة (لولا) التي يعتبرها النحاة من أدوات الشرط، وهي من الحروف الهوامل، وتكون للتحضيض، كما في قوله تعالى: ﴿لولا ينهاهم الربانيون﴾ [المائدة/ 63]، أو ترد لامتناع الشيء لوجود غيره، كقولنا: (لولا زيد

لأكرمتك)، أو ترد للجمود عند أبي جعفر النحاس ت(338هـ)، كما في قوله تعالى: "فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها" [يونس/ 98]، وقال غيره هذه الآية للتحضيض[34].

ونحن نرجح أنها (لولا) الامتناعية، كما هو مشهور عنها، وهي أداة شرط غير جازمة، ولا تكون جملتها إلا اسمية، ولا يكون جوابها إلا فعلياً، وحيث أن جملتها اسمية، فقد ذكر المبتدأ بعدها، واختلف في الخبر، فذهب البصريون إلى أنه محذوف تقديره (موجود)، وما وجد منه مذكور فهو لحن، وقيده الرماني ت(384هـ)، وابن الشجري ت(542هـ)، والشلوبين ت(645هـ)، وابن مالك ت(672هـ)، بما إذا كان الخبر كوناً مطلقاً[35]، فلو أريد كوناً بعينه فلا دليل عليه، ولم يجز حذفه كقولنا: (لولا زيد سالمنا ماسلم)، وإن كان عليه دليل جاز حذفه وإثباته، كقولنا: (لولا أصحاب زيد ساعدوه ما نجا)، وهو رأي اختاره السيوطي ت(911هـ)[36]، وذهب ابن الطراوة ت(528هـ) إلى أن الخبر بعد (لولا) هو الجواب، ولا داعي هنا للحذف، ورد ذلك ابن هشام ت(761هـ) لعدم وجود الرابط[37].

ولقد كان د. عمايرة محقاً في احتجاجه لبطلان كون الخبر بعد (لولا) غير مضمر، وأنه الجواب، لانعدام وجود العائد الذي يربط الجواب بالمبتدإ بعد (لولا)، وبطلان أن الاسم مرفوع بها، لأن (لولا) غير مختصة بالأسماء، وهي تدخل على الأفعال، كما في قوله تعالى: "لولا اخرتني إلى أجل قريب فأصدق" [المنافقون/ 10]، فلو كانت (لولا) عاملة لكان الجر أولى بها من الرفع[38].

كما احتج أيضاً لبطلان قولهم بأن ما بعد (لولا) فاعل مرفوع بها، إما لنيابتها عن الفعل أو للقول بتقدير فعل محذوف بعدها يكون عاملاً في الفاعل فيسند إليه، لأن ادعاءهم أنها

يمكن أن تكون (لو) الشرطية زيد عليها (لا) فأصبحت (لولا) غير مؤسس، لأنها لو كانت كذلك لاحتاجت إلى مفسر، وشرط المفسر أن يكون من لفظ ما يفسره، وذلك في مثل قولهم: (لولا زيد لهلكت)، ومن هنا فإن المبرد ت(285هـ) يرجح أن (لولا) كلمة واحدة، ولا يأنس لهذه التأويلات الإسنادية والتقديرية البعيدة[39].

أما إعراب ما بعدها مبتدأ، فإنهم يقدرون له خبراً محذوفاً، ويجعلون الجملة الفعلية بعده جواباً، في مثل قولنا: (لولا زيد لهلك عمرو)، فالاحتجاج يكون على التركيب بكون الجملة الأولى اسمية، والجملة الثانية فعلية، وقد ربطت بينهما (لولا) فصارتا كالجملة الواحدة، واستغنى عن خبر (زيد) للاستعمال الكثير فيما أورده سيبويه ت(180هـ)[40]، ولا يعتمد الخبر المحذوف على الإطلاق، بل على التقييد الذي ذكره الرماني وابن الشجري ت(542هـ) والشلوبين ت(672هـ) كما في "المغني"، و"همع الهوامع"[41]، وهو أنه يجب الحذف إذا كان الخبر كونا عاماً، أو لا يتعلق بذكر غرض، كما في قولك (لولا زيد يعتب لما زرته)[42]، وسيبويه ت(180هـ)، و المبرد ت(285هـ) لم يعبرا صراحة عن وجوب حذفه، بل إنه عندما يحذف خبره يسد الجواب مسده[43].

3-شمولية الرؤية للجملة وتطورها في الدرس الحديث :

لقد اهتم الدارسون المحدثون بالجملة العربية، لإدراكهم أهميتها ودورها في الدراسة النحوية، باعتبار أن الجملة تمثل أهم خصائص العربية، لأنها مربط الفرس في هذه العملية، والمحدثون يعترفون بمدى الصعوبة التي تواجه الدارس حين يريد تحديد مفهوم

الجملة، إذ اعتبروا ذلك من أشق مباحث الدرس اللغوي، لأنها المفتاح الذي به تنجلي كثير من الحقائق المقررة، والمفاهيم المتصورة.

عند التأمل في محاولات المحدثين لتحديد مفهوم الجملة، نجد أن أكثر التعريفات التصاقاً بمصطلحات علم اللغة الحديث، قول د. المخزومي فيها: "هي الصورة اللفظية الصغرى للكلام المفيد، في أي لغة من اللغات، وهي المركب الذي يبين المتكلم به أن صورة ذهنية كانت قد تألفت أجزاؤها في ذهنه، ثم هي الوسيلة التي تنقل ما جال في ذهن المتكلم إلى ذهن السامع، والجملة التامة التي تعبر عن أبسط الصور الذهنية التامة التي يصح السكوت عليها، تتألف من ثلاثة عناصر رئيسية هي المسند إليه، أو المتحدث عنه، أو المبنى عليه، والمسند الذي يبنى على المسند إليه، ويتحدث به عنه، والإسناد أو ارتباط المسند بالمسند إليه"[44].

وهذا التعريف يشفعه د. المخزومي بقوله في نفس السياق: "والجملة في أقصر صورها، هي أقل قدر من الكلام، يفيد السامع معنى مستقلاً بنفسه، وليس لازماً أن تحتوي العناصر المطلوبة كلها"[45].

وعند التأمل في هذين التعريفين، نجد أن صاحبهما، وهو من أبرز النحاة المحدثين الذين كان لهم دور في التجديد، وتقديم طروحات نقدية مفيدة، لم يستند إلى معيار محدد في تحديده لمفهوم الجملة، بل اعتبر معايير متنوعة، اتصل بعضها بالطول والقصر، وبعضها بالمعنى التام الذي يحسن السكوت عليه، وبعضها بالتركيب وعناصره ووحداته، كالمسند إليه، والمسند، والإسناد، أما د.إبراهيم أنيس فقد أقام تعريفه للجملة على المضمون المرتبط بالإفادة،

وهو مقدم لديه على الشكل المتصل بعملية الإسناد، فأجاز أن تتركب الجملة من كلمة واحدة إذا أفادت[46].

إن الجملة عند المحدثين نظام وليست كلمات مرصوفة فحسب، وعليه فلا بد من التفريق بين نماذج الجمل الموجودة في لغة ما، وبين الأمثلة التي تتردد في استعمالنا لكل منها، فمجموع نماذج الجمل هو النحو، أما الأمثلة التطبيقية لهذه النماذج فلا تعتبر علماً، بل أحداثاً واقعية سماها علماء اللغة المحدثون الكلام.

وهذه التفرقة عند المعاصرين كانت موجودة عند القدامى، وإن لم تكن واضحة تمام الوضوح، فقد كانوا يتعاملون مع النماذج التركيبية، من خلال الأمثلة (الحدث اللغوي)، ولا سبيل للتعامل معها بغير ذلك، وما ذكره سيبويه ت(180هـ) في كتابه عن الإسناد، دليل على إدراك المتقدمين من النحاة لهذه التفرقة يقول: "فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه، وهو قولك عبد الله أخوك، وهذا أخوك[47].

والتحليل النحوي يتناول النظام التركيبي، ويبدو أن كيفية التناول تتم بتفكيك النظام التركيبي للعبارة، وذلك لمعرفة عناصره التي يتشكل منها، بأن تحدد وتبين معانيها، وخصائصها، وكيفيات انتظامها، وعلاقة بعضها ببعض، وما يتصل بها من قضايا أخرى تتضافر مجتمعة في تشكيل النظام التركيبي.

وإذا اتفق الباحثون على أن موضوع التحليل النحوي هو النظام التركيبي، فإنهم اختلفوا في منهج التحليل، إذ ثار بعضهم على المنهج القديم، وحاول أن يقدم نظرية جديدة كالدكتور عبده الراجحي في كتابه [النحو العربي والدرس الحديث]، والدكتور محمد إبراهيم عبادة في كتابه [الجملة العربية]، على حين اعتمد آخرون على المنهج القديم، وخير

من يمثل المنهج الأول د. تمام حسان الذي رأى بأن القدامى أهملوا الأساليب النحوية، كالإثبات والنفي والشرط، والتأكيد وغيرها، و لم يعطوا المعاني التركيبية عناية كافية، وأهملوا السياق أيضاً، ومن ثم وقعوا – حسب رأيه – في أخطاء منهجية خطيرة[48].

والذي نراه أن النحاة راعوا في تحليلهم ما يتصل بالنظام التركيبي من أمور، فأخذوا مثلاً قضايا السياق، (المقام والسياق اللغوي) بالحسبان، كأن يقولوا: يحذف الفعل أو المبتدأ، لدلالة المقام عليه ويحذف الفعل أو المفعول به أو الموصوف أو غيره، لدلالة الكلام عليه[49].

كما راعى النحاة معطيات السياق التي تجعل عنصراً نحوياً أو أسلوباً يحتمل أكثر من معنى، فهم على هذا لم يهملوا الأدلة التي يعتمدها المتحدث، أو التي تسهم في تعدد المعنى النحوي فأدركوها عندما جردوا القواعد، مما يجعل نقد د.تمام حسان لهم غير دقيق[50].

والذي لا شك فيه أن النحاة لم يقتصروا على تحليل المبنى، حتى أدركوا قيمة النحو الجمالية، وإنما تم هذا بعد أن امتد بصرهم ليبين العلاقة بين المعنى المعجمي للمفردات، ومعنى المبنى، أو المعنى الوظيفي، أي معنى الأجزاء التحليلية الصوتية، والصرفية، والنحوية للعبارة، ومعناه معنى الأجزاء التي جردها النحاة في قواعد، ومن خلال بيان معانيها، وعلاقة بعضها ببعض، وذلك من خلال إدراكهم قانون التوارد، وهو المناسبة المعجمية بين الألفاظ، التي تتوالى في التركيب، فدرسوا الاتساع في اللغة بأنواعه المختلفة، كالإسناد المجازي[51] وإسناد اسم المعنى إلى اسم الذات[52]، أو إسناده إلى اسم ذات ليس من جنسه بالتشبيه [53]، أو غيره من أنماط الاتساع[54].

ولقد كان عبد القاهر ت(471هـ) حريصاً على دراسة دور المتكلم في بناء الجملة، لا دور المتلقي في فهمها، ولذلك جعل المعنى منطلقاً لدراسة الجملة لا المبنى، ونصه في ذلك صريح، يقول: "وشبيه بهذا التوهم منهم، أنك قد ترى أحدهم يعتبر حال السامع، فإذا رأى المعاني لا تترتب في نفسه إلا بترتب الألفاظ في سمعه، ظن عند ذلك أن المعاني تبع للألفاظ، وأن الترتب فيها مكتسب من الألفاظ ومن ترتبها في نطق المتكلم، وهذا ظن فاسد ممن يظنه، فإن الاعتبار ينبغي أن يكون بحال الواضع للكلام والمؤلف له، والواجب أن ينظر إلى حال المعاني معه، لا مع السامع"[55].

وهذه العبارة تعد أساساً لنظرية التعليق كلها، وتفيد أن عبد القاهر قد جعل نظرية الاتصال اللغوي منطلقاً للوصول إلى نظريته، قبل أن يفطن إليها درس فلسفة اللغة عند الغرب، على يد جون لوك (John Lock) في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، أي بعد الجرجاني ت(471هـ) بقرون مديدة[56].

غير أننا نتصور أن من جاء بعد عبد القاهر لم يفهم مقصده كما ينبغي، وظل طافياً على سطح مراده، فبقي منهج الإعراب الشكلي مسيطراً عليهم، وذلك انطلاقاً من ظنهم أن نظرية التعليق تبحث في جماليات النص الأدبي، وما يتصل به من الذوق والانفعال، فهي مبحث جدير في رأيهم بأن ينضوي تحت البلاغة لا تحت النحو[57].

وقد بادر د. مصطفى جطل في إطار الدعوة التي دعا إليها د. مهدي المخزومي النحاة للعمل من أجل اعتبار المعنى أساساً في تقسيم الأبواب النحوية، إلى دراسة الأبواب النحوية في ضوء المعاني، فقسم الأبواب وفقاً لوظائفها النحوية، رابطاً ذلك بنظام الجملة العربية عند نحاة القرنين الثاني والثالث للهجرة[58].

كما أسهم د. فخر الدين قباوة بدراسة طريفة بعنوان، [إعراب الجمل، وأشباه الجمل]، وقد حوت هذه الدراسة خلاصة مستوعبة لجهود النحاة العرب في دراستهم للجملة[59]، وأسهم كثر غير هؤلاء في هذا المجال الخصب، والمنفسح لكل مبادرة ناجحة وهادفة، من أمثال د. ميشال زكرياء في كتابه [الألسنية التوليدية والتحويلية]، ود. عادل فاخوري في كتابة الذي يحمل نفس العنوان، ود. مازن الوعر في كتابه [نحو نظرية لسانية حديثة، لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية].

لكن أبرز هؤلاء المجددين د. تمام حسان الذي دعا إلى انتهاج المنهج الوصفي، وثمّن دور القرائن، وذكر أنه لا يمكن أن تدرس الجملة من غير إلمام بالقرائن، التي يتوقف عليها فهم المعنى، وتحديد الموقع الإعرابي، وذلك ما يعبر عنه بالمعنى الوظيفي للمبنى التحليلي للجملة[60].

إن هذا الطرح يميز بوضوح، بين مطالب التحليل، ومطالب التركيب، ويؤكد أن اتجاه النحاة إلى المبنى أوقعهم في أخطاء منهجية، كالتعارض بين الزمن الصرفي، والزمن النحوي في السياق، ونحن نرى أن د. تمام حسان قد بالغ في مآخذه على المنهج القديم في التحليل، مع كونه قدم أفكاراً مهمة، لا يمكن تجاوزها، مع أن النحاة لم يهملوا – حسب ما نراه – جانب الزمن في التركيب، ولا مختلف أحواله ودلالاته في أساليب العربية.

والظاهر أن مناط الاهتمام في دراسة الجملة عند المحدثين، إنما هو تصور الجملة كأصغر عينة نحوية، تؤدي فائدة، يمكن الوقوف عندها، سواء أتحقق ذلك بكلمة ذات محتوى تبليغي، أو بتركيب إسنادي بسيط، أو بتراكيب إسنادية متنامة معنوياً.. يقول د. محمد العيد رتيمة: ".. ونظام الجملة في العربية مرن لا يلتزم حدوداً صارمة، لأن الإعراب

أغنانا عنها، لكن ما ينجم عن نظامها اللفظي من علاقات تركيبية، يؤثر في الإعراب نفسه، تأثيراً جلياً إلى جانب الأثر المعنوي، ذلك لأنها كل يتكون من عناصر مترابطة، ماهية كل عنصر وقف على بقية العناصر"[61].

أما إسقاط النظريات الحديثة على مناحي دراسة النحو العربي، وخاصة على التركيب الجملي، ومفهوم الجملة ووظائفها، فإنه لا يزال يتلمس طريقه للعلمية والمنهجية ووضوح الرؤية، والمحاولات ما تزال منصبة على إيضاح أسس هذه النظريات، بحكم جدتها من جهة، وبحكم أن القارئ العربي ما يزال غير منسجم معها لأنه لم يألفها بعد بصورة كاملة.

وربما كان إسقاط بعض المفاهيم المتضمنة في النظريات الحديثة مكرساً على النحو برمته، أو على بعض مواضيعه، كما فعل ميشال زكرياء، وعبد السلام المسدي، ومحمد الهادي الطرابلسي[62].

لقد تعزز الربط عند المحدثين بين النحو والدلالة، وذلك في كل النظريات النحوية، وخاصة بعد أن أدخل تشومسكي صاحب النظرية التوليدية، على نظريته المعدلة، عاملاً آخر هو المكون الدلالي[63].

وكان للنظرية الدلالية عند فودر وكارتز، أثر كبير في الدراسات اللسانية المعاصرة[(64)]، ومن أثر هذه النظرية أصبحت العناية بارزة وضرورية بالجانب المعنوي للجملة عموماً، مما سماه تشومسكي البنية التحتية، بعد أن كان درسه مقتصراً على الجانب الشكلي الذي كان يسميه : البنية السطحية[65].

ولا نكون مبالغين، ولا منحازين لحضارتنا وعلمائنا، إذا أكدنا بيقين لا مجال فيه للشك، أن أغلب ما انتهى إليه الدرس الغربي الحديث، كان ضربة لازب، وتحصيل حاصل، لأنه ترداد غير مقصود، للنظريات العربية، إن احتملنا عدم إطلاع علماء اللغة في الغرب على النتاج العربي القديم، وهذا مستبعد في ظل تلاقح الحضارات، ووجود نظام التداول بين الأمم، مما لا يمكن فيه فصل التراث العلمي واللغوي للأمم بعضه عن بعض.

ولقد كان عبد القاهر ت [471 هـ] رائداً بحق في هذا المجال، إذ كرس جهده لدراسة بنية الجملة ونظامها، بغاية إيضاح المعنى الوظيفي في السياق أو التركيب[66]، غير أن النحاة لم يتبعوا منهجه من بعده، فعزل عن النحو، وجعل أساساً لعلم المعاني.

و معلوم أن هنالك من المحدثين من هو ضد هذه الوجهة في الدراسة، ومنهم د.علي أبو المكارم. ورؤيته تتلخص في مناصرة الشكل، والدعوة للنأي بالنحو عن المعنى، يقول: "ولكن النحاة لا يقفون عند الموجود في النص اللغوي، وإنما يستقرئون ما وراء النص، ويجعلون لما لا وجود له تأثيراً فيه؛ يستمد ما له من قوة من فهم النصوص وتفسيرها، واعتبار هذا الفهم بما يقدمه من كلمات للشرح، وهذا التفسير بما يتضمنه من عبارات للتوضيح، جزءً من النص يجب أن يوضع في الاعتبار حين التقعيد، وهكذا لم يعد النص في تصور النحاة هو المنطوق أو المكتوب، بل ما يمكن أن يفهم من المنطوق أو المكتوب"[67].

وعلى نفس الشاكلة سار د.جميل علوش حين تحامل على النحاة في ميلهم إلى المعنى، قائلاً: "ويبدو لي مما سلف أن تحكيم المعنى في تحديد الوظيفة الإعرابية، عمل مضلل، بل هو عمل غير عملي، لأن الوظيفة الإعرابية تقوم على علاقات خاصة بين أجزاء الكلام،

وهذه العلاقات قد تتفق مع المعنى، وهذا هو الأصل، ولكن الاتفاق مع المعنى ليس شرطاً، لأن اللفظ يبقى هو الأساس في تحديد الحالة الإعرابية، وعلى هذا الأساس ينبغي لنا أن نلتزم الدقة في معالجة هذه القضايا، وأن نقتدي بحذاق النحاة – كما يقول ابن هشام ت(761هـ) – لا بأوساطهم و مغفليهم خدمة للنحو، وحرصاً على عرض مسائله وقضاياه، بكل وضوح وجلاء"[68].

ونحن لا نوافقه على رأيه هذا بما فيه من شطط ينأى باللغة عن جوهرها، وهو المعنى الذي عليه مناط الدراسة والفهم، وبه ترتبط الجوانب الشكلية وتتميز، ورأيه مخالف لجمهور النحاة، ولعباقرة اللغة، الذين يشار إليهم بالبنان، فيبقى ملزماً له كوجهة نظر، لا تعدو ذلك.

والظاهرة النحوية في الدرس الحديث، تقوم أساساً على الوظيفة النحوية، وهي أشمل منها، إذ هي كل ما استطاع النحاة تجريده من خلال نظرهم في المادة اللغوية المدروسة، وهي مجمل الوظائف النحوية، وما يطرأ عليها من تغيير أو تبديل داخل التركيب، وكذلك العلاقات النحوية داخله، فكل قاعدة قعدها النحاة تعتبر ظاهرة نحوية لها ظروفها المحيطة بها[69].

والتلازم بين طرفي الإسناد ضروري في ظل الوظيفة النحوية، شريطة أن يتم المعنى، وتفيد الجملة فائدة تامة، ولا عبرة بعد ذلك بعدد ألفاظ التركيب. وهو عند د. إبراهيم أنيس: "أقل قدر من الكلام يفيد السامع معنى مستقلاً بنفسه، سواء تركب هذا القدر من كلمة واحدة أو أكثر"[70].

وهذا التحديد للجملة يقوم على أساس من التفريق اللفظي المحض [71]، بينما يرى النحاة المعاصرون أن التفريق الصحيح يجب أن يقوم على أساس من الطبيعة اللغوية لكل منهما، وعلى أساس ما يفيده المسند من معنى، وما يؤديه من وظيفة[72].

وركنا الإسناد متلازمان، لا يستغني أحدهما عن مقارنه، بل هما متضامان، تضاماً يفتقر فيه كل جزء إلى الآخر[73].

وكل ما يؤدي من الجمل معنى نحويا، يتضمن الارتباط الإسنادي الذي يلحظ في التركيب النحوي، وإذا لم يوجد طرف لجأ النحاة إلى التأويل والتقدير حتى لا يختل بناء الجملة، فيغيب المعنى، ولا يؤدي التركيب غايته المفترضة.

وإشارة المعاصرين إلى التلازم مستوحاة مما عند سيبويه ت(180هـ)، وقد أشار د. كريم حسين ناصر الخالدي إلى اعتماد التلازم في إيضاح عدد من العوامل، كعامل رفع المبتدإ والخبر، اعتماداً على قول الكوفيين إن المبتدأ والخبر يترافعان، وهو خلاف ما عند البصريين من رفع المبتدإ بالابتداء، ورفع الخبر بالمبتدإ وحده، أو بالابتداء والمبتدإ على رأي ثان[74].

والتحقيق الذي نركن له من استقراء الآراء أن يقال أن "الابتداء هو العامل في الخبر بواسطة المبتدإ لأنه لا ينفك عنه، ورتبته لا تقع إلا بعده، فالابتداء لا يعمل في الخبر، إذا وجد المبتدأ"[75]، وهو رأي ابن الأنباري ت(577هـ) في [الإنصاف].

وكعامل الجزم في جواب الشرط، وفيه خلاف هل هو على الجوار، أم بحرف الشرط، أم بالحرف والفعل معا، أم أن الحرف يعمل في الفعل، والفعل يعمل في الجواب، أم أنه مبني على الوقف كما عند المازني، ويظهر أن الخروج من الخلاف عند المعاصرين يكون باعتبار التلازم الذي قال به العكبري ت(616هـ)[76]، وكذلك عبد القاهر ت(471هـ) الذي يقول: "الشرط والجزاء جملتان وجب تصاحبهما فجرتا مجرى الواحدة"[77].

والكوفيون يرون عامل نصب المفعول به، هو الفعل والفاعل معاً لتلازمهما، كما اعتمد النحاة في تقرير الإسناد والفضلة، على تلازم المسند إليه والمسند، مما أوجد حالة الرفع التي يكون بها الاسم في أعلى مراتب وجوده في الجملة، و د.أحمد عبد الستار المتوكل يرى أن الطرفين الإسناديين لابد منهما في الكلام، ولا غناء عن طرف، حتى يكون الكلام ذا معنى، ويحسن السكوت عليه، وهو علة وجودهما في المنزلة العالية منزلة الرفع[78].

واعتمدوا ظاهرة التلازم في وضع أبواب للحذف، لأن الحذف نقصان ركن من ركنين كان يجب أن يتلازما، وذلك لدلالة قرينة عليه، أو نقصان إحدى الفضلات التي تؤدي معاني إضافية، ويسميه د. تمام حسان التضام أو التلازم، وهو أن يستلزم أحد العنصرين النحويين الآخر[79].

ونرى أن فكرة الملازمة عند المعاصرين بين المسند إليه والمسند، ليست صحيحة دائماً، بل هي علاقة غير ثابتة ولا مطردة، وإنما يخضع استمرارها للمعنى المقصود.

ويرجح د. كريم الخالدي، كون الأحكام التي أطلقها البعض من كون مسألة التلازم بين طرفي الإسناد غير صحيحة، إلى الخلط بين مصطلحي الإسناد والتلازم، فالإسناد عند النحاة هو الحكم، أي الرابطة، ولابد له من طرفين، ولكن النسبة تحصل بهذا وبغيره.

فإذا قلنا (زيد كريم) أو قلنا (كرم زيد) وقد تم المعنى وكانت الفائدة، فهو إسناد لا غبار عليه، أما في قولنا (سفر زيد) وقولنا (زيد الذي سافر) فهي نازلة مترلة الكلمة الواحدة والتلازم فيها موفور، إلا أنها لا تمثل إسناداً، لأن المعنى لم يتم، والوقوف عليها لا يحسن، وفي ظل هذه الاستنتاجات يدعو الدرس الحديث إلى إعادة النظر في المصطلح تحديداً وتصوراً وتطبيقاً، فالتلازم يجب أن يشار في تعريفه إلى أن الركنين الأساسيين في الجملة، قد يكونان متلازمين، ويمكن الاستغناء عن أحدهما، إذا دلت القرائن والسياق على المعنى المقصود دون الحاجة إلى الآخر، وكذلك الإسناد يجب أن يصاغ حده في ضوء هذا التعديل، لكي يكون له معناه الدقيق، فلا يلحق به ما ليس منه، وعليه لابد من إعادة النظر في مباحث الحذف والتقدير والتأويل، لأنها من الصناعة النحوية، وهي جديرة بأن ينظر فيها نظرة فاحصة، من خلال استقراء النصوص وعلى رأسها القرآن الكريم[80].

ومن الأمثلة التي يضربها لهذا الأمر صاحب (نظرات في الجملة العربية)، قوله تعالى: "كبرت كلمة تخرج من أفواههم" [الكهف/ 5]، وقوله تعالى: "ساء مثلاً القوم الذين كذبوا" [الأعراف/ 177]، فإنه وقع الاستغناء عن ذكر الفاعل، رغم أنه مرتبط

بالتلازم مع الفعل، إلا أن الأسلوب هنا اكتفى بما يدل عليه الفعل، وما يوحي به المعنى دون الحاجة إلى الفاعل، لأن المعنى يحسن دون ذكره، وهي دلالة على عدم الاطراد بين الفاعل والفعل دائماً[81].

وقد اهتم الدرس النحوي بالنواة، اعتباراً لكونها مكوناً من مكونات التركيب، ونقصد هنا الجملة الفرعية، لأنه يمكنك أن تستبدل بها مفرداً، وفق معيار الاستبدال، حيث يستفيد النحاة العرب قديماً وحديثاً من إمكانية استبدال جزء من التركيب اللغوي بجزء آخر، اعتبار لكون هذين الجزأين يمثلان وحدتين لغويتين[82].

ومن التأمل في هذا النوع من الجمل، نجد جملاً ذات موقع إعرابي لا يستبدل بها مفرد في موقعها، وإنما يغير الموقع حتى يستبدل بها مفرد، وذلك كجملة الحال المبدوءة بالواو، حيث لا يكون المفرد حالاً مثلها، بل يخرج إلى النعت، كما في الآية: "أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها" [البقرة/ 259]، فلو استبدلت بمفرد كانت نعتاً للتقدير (وعلى قرية خاوية).

وقد سجل الدرس اللغوي للجملة بعديها في أكثر من موضع، يأتي بها النحاة في حالة تقوم بها الفائدة، فيسجلون بذلك ورودها وحدة لغوية كبرى، كما يرصدون ورودها وحدة أدنى من الكلام الذي تندرج تحته، فتكون جملة صغرى كجملة القسم وجملة الشرط، وما شاكلهما[83].

ومن نصوص النحاة المتميزة، التي تفيد كون الجملة تمثل تركيباً بالنظر إلى عناصرها، وتمثل وحدة بالنظر إلى ورودها ضمن تركيب أكبر، ما أورده السيوطي ت(911هـ) في [الأشباه والنظائر] عن بهاء الدين بن النحاس ت(338هـ)، حيث يقول: "الجملة تقال باعتبار كثرة الأجزاء التي يقع فيها التركيب، لأن لكل مركب اعتبارين: الكثرة والوحدة، فالكثرة باعتبار أجزائه، والوحدة باعتبار هيئته الحاصلة في تلك الكثرة، والأجزاء الكثيرة تسمى مادة، والهيئة الاجتماعية الموحدة سمي صورة"[84].

ودارسوا النحو المعاصرون، واعون بمنهج القدامى، الذي أقام درسه للجملة على أساس الناحية اللفظية القائمة على الإعراب وفكرة العامل، فقسموا أبواب النحو وفقاً لهذه الناحية، فنتجت مباحث المرفوعات، والمنصوبات، والمجرورات، والمجزومات، واضطروا وهم يماشون هذا المنهج إلى الانطلاق في درسهم من المبنى إلى المعنى، أي في اتجاه معاكس لما تجري عليه عملية الاتصال اللغوي، كما أدى هذا المنهج إلى جعل درسهم لبناء الجملة، تحليلياً لا تركيبياً، فنتج عن هذا انعدام النظرة التركيبية الشمولية للجملة، وهي نظرة تحكم بناء الجملة العربية بوجه عام[85].

إن علم اللغة الحديثة ينظر إلى عملية الاتصال على أنها الوظيفة الكبرى للغات البشر، فليس الدافع للناس على الكلام استعمال أوتارهم الصوتية فقط، وإنما هو إبلاغ شيء ما للمخاطبين أي: قول شيء معين يكون للفرد منه غرض معين، ولا ينجح حدث الاتصال إلا إذا أدرك السامع ذلك الغرض[86].

وخلاصة البحوث في هذا المضمار الذي تضافرت عليه دراسات الغربيين والعرب المعاصرين، أن المتكلم يحول المعنى إلى مبنى، والمتلقي يفعل عكس ذلك فيحول المبنى إلى معنى، فالمعنى أهم لأن المبنى وسيلة لنقل المعنى من الجهاز العصبي المركزي لدى المتكلم إلى نظيره لدى المتلقي.

والمبنى وسيلة اتفق عليها أفراد الجماعة اللغوية لأداء المعنى باعتباره وعاء للمعنى وخادماً له، وصحة أداء المبنى للمعنى، هي غاية ما يسعى إليه علم النحو[87].

فالجملة الملفوظة أو المكتوبة، إنما هي في الحقيقة معنى كامن في وعاء من المبنى، وهو أمر مستنتج من تشبيه عبد القاهر للألفاظ بأنها أوعية المعاني[88].

والتساؤل الذي هو جدير بالطرح في هذا المضمار: ما الذي يدور في فكر المتكلم في أثناء عملية تحويل المعنى إلى مبنى؟ وهو سؤال يدور عليه علم بناء الجملة، والجواب عليه صعب، وكل ما يقدمه علم اللغة الحديث في هذا المجال، لا يخرج عن كونه فرضيات وأحكاماً قابلة للجدل، وكل قضايا طبيعة لغة التفكير هي قضايا خلافية، ولهذا يمكن إيجاد

العذر للنحاة القدامى في اتخاذهم نظرية العمل النحوي منهجاً لهم، لأنه اجتهاد منهم لتفسير عملية لغة التفكير في بناء الجملة، وهو اجتهاد لهم أجره في حالتي الخطإ والصواب[89].

ولئن كان تصور العمل النحوي عند العرب هو أقصى ما توصل إليه نحاة العربية، فإن أقصى ما توصل إليه النحو التحويلي عند تشومسكي وأتباعه، هو تصور البنية المضمرة، ويؤكد د. مصطفى حميدة: بأن هؤلاء لا يسلمون بوجودها في فكر المتكلم يقيناً، وإنما يقرون بأنها أقصى فرضية، يمكن أن تقبل ظاهرياً، لتفسير الحقائق المحيرة عن اللغة [90].

ومناط بالباحث أن يناقش – وهو يدرس بناء الجملة – فكرة العمل النحوي، في موضوعية وتريث، في ظل المقارنة بينها وبين حصائل الدرس اللغوي الحديث.

وقد ميز تشومسكي بين نوعين من تغير ترتيب الكلمات في الجملة أولهما: التقديم أو التأخير الأسلوبي (Stylistic Inversion)، وهو تغير لا يؤدي إلى تبديل النظام الأساسي القواعدي للجملة، إنما يحمل فقط طابعاً أسلوبياً كتقديم المفعول به في الجملة العربية.

وثانيهما التقديم والتأخير التحويلي Transformational Inversion، وهو تغير يؤدي إلى تبديل النظام الأساسي القواعدي للجملة، وينجم عنه تحولات قواعدية، كتقديم الخبر الفعل عن المبتدإ، وقد توصلت هذه المدرسة إلى اعتبار المحتوى الدلالي للجملة أحد العوامل الأساسية في البنية النحوية، متجهة إلى ربط اللغة بوظيفة الاتصال[91].

واللغة عنده ليست سوى مجموعة متناهية أو غير متناهية من الجمل [92]، كما أن الجملة عنده هي كل ما تنتجه القواعد التحويلية، وهي قواعد تسخر بقوانينها الباطنة والمفرداتية والتحويلية والمورفيمية الصوتية لتعريف الجملة التي يتم فرزها عما ليس بجملة[93].

وتشومسكي وتلامذته يفرقون بين القدرة اللغوية Compëtence التي يشترك فيها أفراد المجتمع اللغوي الواحد، والكلام الفعلي الصادر عنهم Actual

Linguistics performance، وذكروا أن الغاية من ذلك هي استنباط القواعد البديهية Intuitive التي بمقتضاها يستعمل ابن اللغة لغته في بيئته التي ربا فيها، ودرب على لسانها، ولا يقفون عند حد وصف الكلام الفعلي فقط، كما هو شأن الوصفيين من اللغويين، لأن الكلام الفعلي إن هو إلا جزء ضئيل من القدرة اللغوية، وفي هذا المنحى أكد د. ممدوح عبد الرحمن، أن التحليل اللغوي عند تشومسكي وتلاميذه ليس وصفاً شكلياً للكلام، ولكنه وصف شامل للغة، صوتيا، وصرفيا، ونحويا، ودلاليا، في الوقت نفسه[94].

إن الدرس الحديث يتجه إلى اعتبار التأويل وسيلة لا مندوحة عنها في التحليل اللغوي، فالنحو التحويلي عند تشومسكي، يرى أن وراء المنطوق تركيباً آخر هو البنية المضمرة، التي تمر سلسلة من قواعد التحويل في أثناء تحولها إلى البنيات الظاهرة الممكنة، والأكيد كما يقول د. مصطفى حميدة، أن هذه القواعد إن هي إلا صورة من صور التأويل النحوي كالحذف، والاختزال، والاتساع، والإحلال، والزيادة، وإعادة الترتيب[95].

ولا بد هنا من الاحتراس، حتى لا تفهم هذه المقارنة بأنها تطابق بين منهج النحو التوليدي والتحويلي الغربي، ومنهج العمل النحوي عند العرب، أو تفهم على أنه يمكن استخدام التأويل على إطلاقه لتخريج النصوص، التي لا تتفق مع القواعد على نحو ما فعله بعض النحاة وأوغلوا فيه إلى درجة الشطط.

كما لا بد من الإشارة إلى سبق عبد القاهر لتشومسكي في تحديد عناصر الجملة، وإبراز العميق وغير العميق منها. وذلك في تفريقه بين النظم والترتيب، والبناء والتعليق.

فالجرجاني ت(471هـ) يجعل النظم للمعاني في النفس، وهو ذاته ما عبر عنه تشومسكي بالبنية العميقة، يقول د. ممدوح عبد الرحمن: "أما البناء فهو البنية السطحية الحاصلة بعد الترتيب بواسطة الكلمات، كما أن التعليق هو الجانب الدلالي من هذه الكلمات التي في السياق"[96].

ولعبد القاهر أيضاً سبق في إدراك قواعد الكفاءة الذاتية التي رأى تشومسكي أنها غاية النظرية اللغوية، فهي التي يجب أن تحلل قدرة المتكلم على إنتاج الجمل التي لم يسمعها

من قبل، وعلى أن يتفهمها، فيكون عمل النحاة منصباً على صياغة القواعد التي بمقدورها إنتاج مادة البحث، وتكون الجمل أساسية، عندما يكون تركيبها سليماً، مع وجوب عدم انحرافها عن أية قاعدة من القواعد التي تعين على توافق العناصر اللغوية، في مستويات اللغة الثلاث: المستوى الصوتي، والتركيبي، والدلالي[97].

إن الغربيين في تناولهم لفكرة السياق حديثاً، إنما كانوا يكملون الجهود التي بدأها الهنود، وبرزها العرب، بما يتلاءم وخصوصيات لغة هؤلاء وأولئك.

وقد اهتمت الدراسات بالعلاقات النسقية بين الجمل، بما سموه (تركيبة النص) باعتباره القسم الأعلى القابل للتقسيم كما هو رأي (لويس هيالمسلاف) Louis Hjelmslev، الذي خصص للنص مكانة في عملية التحليل اللغوي في كتابه [مقدمة لنظرية في اللغة][98]، بعد أن كان الاهتمام عند اللغويين منصباً على الوحدات اللغوية الدنيا، ثم انصب اهتمامهم على التركيب، فاعتبروا الجملة أقصى مظاهره، ثم تجاوزوا الجملة، واتخذوا النص موضوعاً للدراسات اللسانية على يد هاريس Zelling Harris[99]، وقد اهتم د. محمد الشاوش في هذا الإطار، بما بين ألسنية الجملة وألسنية النص من انفصال وارتباط[100].

باعتبار الجملة "وحدة بنيوية قاعدية للقول المنجز، متنقلة بذاتها، مستوفاة لمبناها ومعناها، وإن تواجدت في نسق النص الأشمل منها" [101]، واعتبار النص كلا دلالياً لا تمثل فيهما سلسلة الجمل المترابطة المتناسقة، إلا وحدات قاعدية[102].

وفرق بلومفيلد Bloomfield، بين الجملة التي هي مركب لا يكون في قول ما جزء من مركب أكبر منه، وبين الوحدة الإسنادية وهي المركب الذي يكون في قول ما، جزءاً من مركب أكبر منه[103].

واعتبر بنفينيسيت Emile Benveniste الجملة وحدة خطاب، فلا يصلح أن تكون وحدة مندمجة في ضرب آخر من الوحدة، وذلك لأنها إسناد، ولذلك لا تدخل في تركيب أعلى، كل ما في الأمر أنها تكون قبل جملة أخرى أو بعدها في علاقة تتال[104].

ويرى سابير E. Sapir، أنه في الجملة يتم العقد بين موضوع الخطاب، والحكم المتعلق بذلك الموضوع، وقد ينعقد المسند إليه بالمسند في كلمة واحدة، في مثل: (Dico) اللاتينية، ويجوز التعبير بمستقلين في نظير تلك الكلمة، فنقول بالإنجليزية (Isay)[105].

ويشير إلى أنه يمكن أن يتصف كل مكون من المكونين على حدة، أو كلاهما معاً، ببناء جمل مركبة مختلفة الأنواع، وليس من المهم أن نعرف أي العناصر المميزة تدخل في البناء، لأن الجملة لا تفقد معنى وحدتها، طالما كان أحد العناصر أو كلها واقعاً موقعه، فيساهم بذلك في تحديد المسند إليه في الخطاب، أو في تحديد جوهر المسند[106].

لقد كانت أفكار الجرجاني ت(471هـــ) راسخة شامخة بين أحدث النظريات الغربية، لأن الباحثين الغربيين لم يكن لهم اهتمام بالمعنى قبل الخمسينيات من هذا القرن[107]، فقد كانوا قبل ذلك متأثرين بالمنهج الوصفي الشكلي القائم على نظريات علم النفس السلوكي، والذي كان رائده الأمريكي بلومفيلد، وقد حيدوا في بحثهم في إطار هذا المنهج، كل ما يتصل بالمعنى، لأنه في رأيهم ليس مظهراً خارجياً يمكن النظر فيه بالمنهج العلمي الموضوعي المعهود في العلوم.

وما لوحظ من أوجه اتفاق بين نظرية التعليق، ونظريات المحدثين الغربيين، وعلى رأسهم تشومسكي، التي تمثل مرآة الدرس النحوي الحديث، يؤكد بما لا مجال فيه للشك عبقرية هذا الطرح الذي قدمه عبد القاهر، ليكون به مسهماً في سيرورة النحو، وتكامل نظرياته عبر العصور، وليرسخ به قدم الفكر العربي في هذا المجال الحيوي، بما يجعل للحضارة العربية دوراً أكيداً في إمداد العلم اللغوي، بما يضمن له التجدد، والفاعلية، والخلود، كما يكون ذلك دليلاً آخر على أن نظرية التعليق عند الجرجاني ت(471هـــ) نظرية في النحو لا في البلاغة، وأن من واجب الدرس النحوي الحديث، أن يستعين بها لفهم الظواهر النحوية، وأن يوظفها حين يضع مناهجه[108].

والدرس الحديث يعكس بحق تعميق العرب للفهم الوظيفي للمركب الإسنادي، الذي عبروا عنه بمصطلح (الجملة) أو (الكلام المستغني) عند سيبويه ت(180هـــ)، وقد

راعوا فيها الخصائص البنيوية العميقة والمترابطة، كما راعوا صدر الجملة ومكوناتها، وعلاقات هذه المكونات بعضها ببعض، على عكس ما يراه بعض المتحاملين على منهج الدراسات النحوية العربية.

لقد ارتبط السياق الكلامي بالإسناد في بنية كل من الجملة الفعلية والاسمية، عن طريق ارتباط الإسناد بالعائد، لإيضاح وظيفة الجملة، يقول د. رتيمة:
"وهكذا كان تقسيم النحاة للجملة من حيث الوصف والحكم الإعرابي، زيادة في توضيح المستويين المذكورين، بحيث ركزوا في الوصف على العلاقات النحوية، وعدد مكونات البنية الظاهرية، كما ركزوا في الحكم الإعرابي على البنية الإخبارية لتحديد وظيفة أنواع الجمل المعنوية"[109].

وسيبقى الإسناد مرتكزا للتمازج المؤكد بين البلاغة والنحو، ووسيلة للتسامي بالدراسة النحوية عن شكلية الإعراب، والأثر الظاهري للعامل، بحيث يفضي بالمركب الإسنادي البسيط وغير البسيط إلى فضاءات رحبة يكللها المعنى، ويرصعها البيان، ويذهب بها الذوق في سماء الإبداع، والروعة، والشائقية كل مذهب، فتكون حافزا لتطوير مفاهيمنا اللغوية، وممارساتنا النظرية والتطبيقية، بما يضمن التكامل، والشمولية، والنجاعة.

---

[1] فك، يوهان:[العربية دراسة في اللغة واللهجات والأساليب]، ترجمة، عبد الحليم النجار، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص: 02.

[2] ينظر د. رتيمة، محمد العيد: [الأنماط النحوية للجملة الاسمية في العربية، من خلال كتابي الفخري في الآداب السلطانية، وقيام الدولة العربية الإسلامية] رسالة جامعية، تحت إشراف د. جعفر دك الباب. 1985/84، مكتبة قسم اللغة العربية، جامعة الجزائر. (مخطوط رقم: 580).

[3] الجرجاني : [دلائل الإعجاز]، تعليق وتصحيح محمد عبده ومحمد محمود التركزي الشنقيطي، نشره محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، القاهرة، مصر،ط2، 1331، ص: 43.

[4] ينظر ابن خلدون، عبد الرحمن:[المقدمة]، تح: د.علي عبد الواحد وافي، طبع لجنة البيان العربي القاهرة ط 2 (د.ت) ج 2/ 1254، 1256، وكذلك د. ياقوت محمود سليمان [مصادر التراث النحوي]، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، مصر. ط1، 2003م، ص:21.

[5] سيبويه:[الكتاب]، تح : محمد عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1،(د.ت)، 1/ 20.

[6] الزجاجي، أبو القاسم:[الإيضاح في علل النحو]، تح : مازن المبارك، مكتبة دار العروبة، القاهرة، مصر، ط 1، 1378، 1959، ص: 100-101.

[7] ينظر د. مازن، الوعر: [نحو نظرية لسانية عربية للتراكيب]، دار طلاس للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط 1، 1987، ص: 38.

[8] ينظر د. عمايرة، خليل أحمد :[المسافة بين التنظير النحوي والتطبيق اللغوي]، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان الأردن. ط1، 2004، ص: 78.

[9] المرجع السابق، ص: 78.

[10] ينظر الزمخشري: [المفصل في صنعة الإعراب] تح: محمد محمد عبد المقصود، وحسن محمد عبد المقصود، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ط1، 1421، 2001، ص: 30.

[11] الاستراباذي :[شرح الكافية في النحو لا بن الحاجب]، تح: د.عبد العال مكرم سالم، دار عالم الكتب، القاهرة مصر،ط1،1421، 2000، ج1/19.

[12] ينظر د. حماسة، محمد عبد اللطيف : [بناء الجملة العربية] دار غريب، القاهرة، ط 1، 2003، ص: 97.

[13] البيت من الطويل، وهو للفرزدق، ينظر: [ديوان الفرزدق]، جمعه وعلق عليه إسماعيل الصاوي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، مصر، ط1، 1354، 1936، ص: 896.

[14] الجرجاني: [دلائل الإعجاز]، ص: 474-475.

[15] المصدر السابق، ص: 459.

[16] ينظر د.البياتي، سناء حميد: [قواعد النحو العربي في ضوء نظرية النظم]، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2003، ص: 33.

[17] سيبويه: [الكتاب]، ج 1/ 34.

[18] الجرجاني: [دلائل الإعجاز]، ص: 43.

[19] ينظر د.الزغبي، محمد الدسوقي: [مفهوم الإسناد وأركان الجملة عند سيبويه، دراسة منهجية في النحو العربي]، رسالة دكتوراه، إشراف د. رمضان عبد التواب، جامعة عين شمس، القاهرة، 1984، ص:10.

[20] ينظر: [الكتاب] 2/ 126.

[21] ينظر د. الزغبي: [مفهوم الإسناد وأركان الجملة عند سيبويه]، ص: 314-315.

[22] ينظر د. شامية، أحمد: [خصائص العربية والإعجاز القرآني في نظرية عبد القاهر الجرجاني]، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص:129.

[23] ينظر: [دلائل الإعجاز]، ص: 314.

[24] [خصائص العربية والإعجاز القرآني في نظرية عبد القاهر الجرجاني]، ص: 131.

[25] ينظر السابق، ص: 142.

[26] ينظر المرجع السابق، ص: 46.

[27] ينظر: [دلائل الإعجاز]، ص: 242. وما بعدها.

[28] د. شامية: [خصائص العربية، والإعجاز القرآني]، ص: 147.

[29] ينظر د. قادري، كمال: [التركيب النحوي في الآيات المدنية]، رسالة ماجيستير، تحت إشراف د.مصطفى جطل، جامعة حلب، سوريا، 1409، 1988، ص : 19 (مخطوط).

[30] المرجع السابق، ص: 22.

[31] ينظر :[الكتاب]، ج 1/ 12.

[32] ينظر د. عمايرة: [المسافة بين التنظير النحوي والتطبيق اللغوي]، ص: 79.

[33] المرجع السابق، ص: 79.

[34] الرماني : [كتاب معاني الحروف] تح: د.عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار نهضة مصر القاهرة. ص123-124.

[35] ينظر: [شرح مغني اللبيب عن كتب الأعاريب]، تح : حنا الفاخوري، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1، 1411، 1991، ج1/ 449.

[36] ينظر:[همع الهوامع في شرح جمع الجوامع]، إعداد أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1418، ج2/ 375.

[37] ينظر: [مغني اللبيب]، ج 1/ 450.

[38] ينظر: [المسافة بين التنظير النحوي والتطبيق اللغوي]، ص: 91.

[39] المبرد، أبو العباس:[المقتضب]، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة، مصر، 1388، ج3/76.

[40] ينظر: [الكتاب]، ج 2/ 129.

[41] ينظر: [مغني اللبيب] ج 1/449، و [همع الهوامع]، ج1/ 42.

[42] ينظر د. عمايرة : [المسافة بين التنظير النحوي والتطبيق اللغوي]، ص: 92.

[43] المرجع السابق، ص: 93، وكذلك : [الكتاب] ج2/129، و: [المقتضب]، ج3/76-77.

[44] د. المخزومي، مهدي: [في النحو العربي، نقد وتوجيه]، المكتبة العربية، صيدا، لبنان،ط 1، 1964، ص: 31.

[45] المرجع السابق، ص: 33.

[46] د. أنيس، إبراهيم: [من أسرار اللغة العربية]، مكتبة الأنجلو المصرية. المطبعة الفنية الحديثة، بالقاهرة مصر. 1966، ص:260.

[47] سيبويه : [الكتاب]، ج 1/23.

[48] ينظر د.تمام، حسان: [اللغة العربية معناها ومبناها]، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط 2، 1973، ص:16-17.

[49] [الكتاب]، ج 85/1، 257، 281، 282، وكذلك ج346/2.

[50] [اللغة العربية معناها ومبناها]، ص: 16-17.

[51] ينظر سيبويه: [الكتاب]، ج 1/ 213، والفراء [معاني القرآن]، تح : أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1980، ج 234/3.

[52] ينظر أبو عبيدة: [مجاز القرآن] تح: د. محمد فؤاد سزكين مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، (د.ت)، ج 27/2-115-31.

[53] ينظر: [الكتاب]، ج 29/2.

[54] ينظر د. الجاسم، محمود: [تعدد أوجه المعنى النحوي عند الزمخشري وأبي حيان وابن هشام]، رسالة دكتوراه، جامعة حلب، سوريا، 1420، 1999، رقمها بمكتبة الأسد (ط 8094) [مخطوطة].

[55] [دلائل الإعجاز]، ص: 271.

[56] د. حميدة: [نظام الارتباط والربط في الجملة العربية]، مكتبة لبنان ناشرون، ودار نوبار للطباعة بالقاهرة، ط 1، 1997، ص:58.

[57] المرجع السابق، ص: 61.

[58] د. جطل، مصطفى: [نظام الجملة عند اللغويين العرب في القرنين الثاني والثالث للهجرة]، طبع مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، حلب، سوريا، 1981.

[59] ينظر د. قباوة، فخر الدين: [إعراب الجمل وأشباه الجمل]، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1983، وكذلك : [التركيب النحوي في الآيات المدنية]، ص:26.

[60] ينظر تمام، حسان : [اللغة العربية معناها ومبناها]، ص: 13، 14، 182، 186، وكذلك [التركيب النحوي في الآيات المدنية]،ص26.

[61] ينظر د. رتيمة، محمد العيد: [الأنماط النحوية في الجملة الاسمية]، ص: 74 (مخطوط).

[62] ينظر ميشال، زكرياء: [الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية]، وكذلك المسدي عبد السلام، و الطرابلسي محمد الهادي: [أسلوب الشرط في القرآن الكريم]، الدار العربية للكتاب (د.ت).

[63] ينظر د.الحمصي، محمد طاهر: [من نحو المباني إلى نحو المعاني بحث في الجملة وأركانها]، دار سعد الدين، دمشق، سوريا،2003،1424، ص:40.

[64] ينظر د. الراجحي، عبده: [النحو العربي والدرس الحديث]، دار النهضة العربية بيروت، 1979، ص:124.

[65] ينظر: [من نحو المباني إلى نحو المعاني]، ص: 41.

[66] المرجع السابق، ص: 42.

[67] ينظر د. أبو المكارم، علي: [أصول التفكير النحوي]، منشورات الجامعة الليبية، كلية التربية، 1973، ص: 302.

[68] ينظر علوش جميل، مقال: [الصناعة النحوية بين تقدير الإعراب وتفسير المعنى]، مجلة الفيصل، الرياض، السعودية، عدد 69، ص:120.

[69] د. شريدة، عزام محمد ذيب:[دور الرتبة في الظاهرة النحوية – المنزلة والموقع]، دار الفرقان للنشر والتوزيع عمان، الأردن، ط1، 2004، ص:23.

[70] د. أنيس، إبراهيم: [من أسرار اللغة العربية]، ص: 260-261.

[71] ينظر د. المخزومي: [في النحو العربي نقد وتوجيه]، ص: 39.

[72] ينظر د. العزاوي، نعمة رحيم مقال: [الجملة العربية في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة] مجلة المورد مجلد 10، العدد 3-4، 1402، 1981، ص: 112.

[73] ينظر د.حماسة، محمد عبد اللطيف: [العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث]، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص: 87.

[74] ينظر ابن الأنباري: [الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين]، تح: جودة مبروك محمد مبروك، راجعه: د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 1، 2002، ص: 40، وكذلك د. الخالدي، كريم حسين ناصر:[نظرات في الجملة العربية]، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 1425، 2005، ص:44.

[75] المصدر السابق، ص: 42-43.

[76] العكبري : [شرح اللمع]، تح: فائز فارس، السلسلة التراثية (11) ط1، الكويت، 1404، 1984، ج2/ 370.

[77] الجرجاني، عبد القاهر: [المقتصد في شرح الإيضاح] تح: كاظم بحر مرجان، دار الرشيد بغداد العراق 1982، ج287/1.

[78] د. المتوكل، أحمد عبد الستار: [نحو التيسير]، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1407، 1987، ص: 72.

[79] ينظر د. تمام، حسان: [اللغة العربية معناها ومبناها]، ص: 217.

[80] ينظر د. الخالدي:[نظرات في الجملة العربية]، دار صفاء للنشر، عمان، الأردن، ط 1، 1425، 2005، ص44-49.

[81] المرجع السابق، ص: 52.

[82] ينظر د. عبد الدائم، محمود عبد العزيز: [أنماط الوحدة التركيبية في العربية]، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1998، ص:15.

[83] ينظر ابن هشام: [مغني اللبيب]، ج 2/ 387 وما بعدها.

[84] ينظر السيوطي،جلال الدين: [الأشباه والنظائر]، تح : غازي طليمات، مطبوعات مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، (د.ت)، ج93/2.

[85] ينظر د. حميدة: [نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية]، ص: 2-3 [المقدمة].

[86] المرجع السابق، ص 13.

[87] المرجع السابق. ص: 20.

[88] ينظر: [دلائل الإعجاز]، ص: 43.

[89] ينظر: [نظام الارتباط والربط في الجملة العربية]، ص: 28.

[90] المرجع السابق، ص: 29.

[91] د. رتيمة : [الأنماط النحوية للجملة الإسمية]، ص: 72.

[92] ينظر د.حساني،أحمد:[مباحث في اللسانيات]، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص: 117.

[93] ينظر د. الخولي، محمد علي : [قواعد تحويلية للغة العربية]، نشر دار المريخ الريـض السعودية ط 1، 1402هـ، 1981، ص: 4.

[94] د. ممدوح، عبد الرحمن : [العربية والفكر النحوي، دراسة في تكامل العناصر وشمول النظرية]، دار المعرفة الجامعية، السويس، مصر، 1999، ص: 194.

[95] ينظر: [نظام الارتباط والربط في الجملة العربية]، ص: 30.

[96] ينظر د.ممدوح: [العربية والفكر النحوي، دراسة في تكامل العناصر وشمول النظرية]، ص: 194.

[97] ينظر د. زكرياء، ميشال: [مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة]، ط 2، بيروت، 1985، ص: 110.

[98] د. الشاوش، محمد: [تركيبة النص – العلاقات النسقية بين الجمل]، رسالة دكتوراه، إشراف د. عبد القادر المهيري، تونس جوان 1999، [نسخة مخطوطة بكلية الآداب بمنوبة]، ص: 42.

[99] المرجع السابق، ص: 61-62.

[100] السابق، ص: 61-62.

[101] د. خالد : [تحديث النحو العربي موضة أم ضرورة]، ص: 376.

[102] المرجع السابق، ص: 376.

[103] د. الشاوش: [تركيبة النص]، ص: 12-13.

[104] المرجع السابق، ص20، وكذلك: [تحديث النحو العربي]، ص:377.

[105] ينظر سابير، إدوارد :[اللغة. مقدمة في دراسة الكلام]، ص: 51-52.

[106] ينظر د. عمر، أحمد مختار: [علم الدلالة]، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع. الكويت (د.ت)، ص: 28.

[107] ينظر د. خرما، نايف: [أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة]، سلسلة عالم المعرفة، 9، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، والكويت، سبتمبر 1978، ص: 109-111.

[108] ينظر د. حميدة: [نظام الارتباط والربط في الجملة العربية]، ص: 66.

[109] ينظر د. رتيمة: [الأنماط النحوية للجملة الاسمية]، ص: 93.

فنـون اللغــة لإسحـاق أسيمـوف[1]

LANGUAGE ARTS – by Isaac Asimov

ترجمة مع التعليق

بوفاتح عبد العليم

جامعة الأغواط

هذه فكـــرة ، للكاتب إسحاق أسيموف ، تتصل بجوانب عديدة منها الجانب الفلسفي والجانب اللغوي والجانب الاجتماعـــي والجانب الثقافي، وغيرها.. وكلّ هذه الجوانب تلـــتقي في منعرجات معيّـــنة من هذه الفكرة ، على الرغم من أنّ الموضوع الرئيسي هو اللغة ..

فـــي هذا المقـــال يحاول الكاتب أن ينطلق من الواقع ، وذلك بـــجعْل التـــفاهم والتواصل ممـــكناً بيـــن كـــل الشرائح الاجتماعية ، بل بين كل البشر، مهما كانت أصولهم أو انتماءاتهم أو اعتقاداتـــهم أو طبائعهـــم أو مستوياتـــهم . ولكنّ هذا لا يتحقق – في رأيه – إلاّ بتـــوحيد لغة التخاطب بينهم. وذلك عبْر ما سمّاه هو: " لغـــة العالَـــم أو لغـــة الكـــون ."

وبعبـــارة أخرى نقـــول : إنّ الكاتب " أســـيموف " يطمح إلـــى الاتفـــاق على اللغـــة التـــي يستطـــيع أنْ يـــتفاهم بها كل البشر عبْر العـــالَم . وذلك بفرضها عليـــهم فـــي مخاطباتـــهم واتصالاتهم، على الرغم من اختلافـــاتـــهم العديـــدة التي تـــمـــيّزهـــم بعضهم من بعض – وهي اختلافات لا مجال إلـــى إنكارها بـــحال من الأحوال – فأنّـــى يكون ذلك ؟ وما مدى إمكانيـــة تحقيقه ؟ وماذا يحمل من الإيجابيات أو السلبيات ؟ هذا ما سنـــتبـــيّـــنه من خلال أفكاره التي سنعرضها مترجمـــةً في هذا المقـــال. ثـــمّ نُـــتْبعها ببعض التعليق والاستـــنتاج ..

ترجمـــة المقـــال[2] :

((إنّ العالم في تقلّص منذ أمد طويل ، بحيث لا يوجد مكان على الأرض أبعد من مكان آخر إلاّ بمقدار ساعات معدودة بالطـــائرة السريعة ؛ أو بضعة أعشارٍ من الثانية بالمذياع والتلفاز .

وهذا يعني أنّ أيّ شخصـــيْن على وجه الأرض – أيّ شخصـــيْن أينما وُجِدا – يمكن أنْ يجـــدا نفســـيهما فـــي وقت واحد على اتصال فيمـــا بينهما . فأيّ لغة سيســـتعملان ؟

إذا كان عليْـــنا أنْ نـــأخذ شخصـــيْن في العـــالم بطريقة عشوائـــية فإنّ حظوظ التخاطب لديهما مـــاهـــي إلاّ إلـــزامهـــما باستعمـــال لغـــة الإشـــارات من أجل التفاهم .

إنّ أكثر الناس على الأرض – ربـــما أربعمائة وسبعون (470) مليوناً منهم – يتكلّمـــون اللغـــة الصيـــنية (المـــاندران) (Mandaran) [3] أكثر من أيّـــة لغـــة أخرى ، و أغلب كل هذه الملايـــين متـــمركز فـــي الصـــين ؛ فـــي حين أنهم لا يمثّـــلون سوى (11%) من سكان الأرض . وربما ليس أكثر مـــن ثلاثة أخمـــاس (5/3) سكان الصـــين .

واللغـــة التـــالية الأكثر عمومـــاً هي اللغة الإنجليـــزية التـــي يتكلمها ثلاثمائة وأربعون (340) مليون شخـــص تقريـــباً . وهذا يـــمثّل نسبـــة تزيد بقليل على (8%) من سكان الأرض . لكنـــها لغة واسعة الانـــتـــشار بفضل الامبراطورية البريطانية . فاللغة الإنجليزية مستعمَلة بنسبة حوالي (10%) من النـــاس أو أكـــثر ، وذلك فـــي اثـــنـــتيْن وثلاثـــين (32) دولةً مختلفـــة [4] . وفـــي كلّ الحالات بنسبة أكثر فـــي أوساط المتعلّـــمين والمنـــتمين إلى الميدان التكنولوجي فـــي تلك الدول .علْماً أنها ليست اللغـــة الأمّ .

إنّ اللغــة الإنجليزية هي اللغــة الأكثر عالمية وهي التــي تنــاسب العلوم والأعمال والسياسات الدوليــة . وأكثر الظــنّ – عندئذ – أنّه مــا دام العالــم شديــد التــلاحم بعضــه ببعض بفعــل تطــور وسائل النقــل والاتصــال ، فإنّ اللغــة الإنجليزيــة ستكون باستمرار أكثر هيمنــةً وتحكــماً وستصــبح بحــقٍّ هــي اللغــة الأكثر شــموليــةً ، سواء أكانت اللغــة الأولــى أم الثانيــة لكــل شخــص على كوكب الأرض .

لكــنّ ثــمّــةَ إشكــالاً ! [5] فقــد تحْــدث ردود أفعــال وطنيــة ضــدّ الإنجليزيــة . ويظهر لمــلايير البشر أنّ متكلّمــي اللغة الإنجليزيــة باعتبارها اللغــة الأمّ، لهــم أفضليــات وامتيازات يتفوقــون بــها عن أولئك الذين يتكلمونــها باعتبارها لغــة متعــلَّمــة . ذلك أنّ الإرث الذي تحملــه اللغــة الإنجليزيــة فــي مجــال الأدب والثقافــة بصفــة عامــة يُــلْقِي بالآخريــن (أي أصحاب الآداب والثقافات باللغات الأخرى) فــي الظلّ ويغــيّــبهم .

إنــه لمــن السهــل أن نتــصور ثــورة لغويــة متمثلــة فــي رفض التكلّــم باللغة الإنجليزية عن طريق التظاهر بعــدم فهمها . فهناك – على سبيل المثال – الكثير من الكَنَديــين المتكلمــين باللغــة الفرنسيــة اليوم يشعرون بــأنّ الأمر الوحيد الذي يدعوهم إلــى الافتخار هو عدم فهمهم للإنجليــزية .كما

قــد تكون ثــمّــة حركات من أجل تقويــة لغــة القايــلك Gaelic[6] ولغــة الويلــش Welsh [7] فــي أوساط الجزر البريطانيــة .

وهنــاك لغــات أخــرى تعــانــي من الثــورات. فالهنــد تستعمل اللغــة الإنجليزيــة باعتبارها لغــةً رسميــةً ، لأنــه لا يُســمَح بــهيــمنة أيّــة لغــة من اللــغات الهنديــة أو فرضــها على المتكلّمــين بغــيرها من اللغات الهنــدية الأخــرى

.

وفـــي القـــوقاز قـــام الجيورجيون بـــمسيرات شعبيـــة قليلة ضدّ سياسة السوفـــيات إذْ احتـــجّوا على محاولة جعْل اللغة الروسيـــة لغـــةً رسمـــيةً للجمهوريـــة السوفياتيـــة .

فمـــا هـــو الاختيـــار إذاً ؟ المترجمـــون ؟ وبأيّـــة ترجمـــة يمكـــن أن نثـــق : بترجمـــة البشـــر أم بالترجمـــة الآليـــة ؟ وأيّـــة سهولـــة يمكن أن تكون فـــي ارتكاب أخطاء صغيـــرة فـــي الترجمـــة ؟ ومـــاذا ستكـــون تكاليـــف هـــذه الأخطـــاء ؟ هـــل نستـــطيع أن نجـــد أيّ لغـــة أخـــرى شاملـــة ؟ مـــن المـــؤكّـــد أنّ أيّـــة لغـــة أخرى غيـــر اللغـــة الإنجليزيـــة ستـــؤدّي إلـــى احتجـــاجات كبـــيرة عاليـــة عبْـــر العالَـــم .

هناك – بطبيعة الحال– لغات اصطناعـــية، وأكثرها رواجاً هي **لغـــة الإسبـــيرنـــتـــو** (Esperanto) [8] التـــي اُختُـــرِعَتْ فـــي سنـــة 1887. وهـــي لغة فـــي غاية الحساسية كما أنها سهلة للـــتّـــعلُّم . لكنها في الأساس مستخلَصة من مزيج اللّغات الأوربيـــة ذات الأصل اللاّتيـــني ، وهذا ما يـــمكن أن يـــزيد من كراهيـــة وغضب غيـــر الأوربيـــين إزاءهـــا .

وزيـــادة علـــى كون هـــذه اللغـــات لغـــات اصطناعيـــة فإنـــها تفتـــقر إلـــى الحيويـــة. والحقيقة أنه ليس ثمّـــة إلاّ حوالـــي مائة ألف (100.000) متكلّم بلغة الإسبرنـــتو (Esperanto).أمّـــا اللغـــات الاصطناعيـــة الأخـــرى فهـــي أقـــلّ نجـــاحاً .

وعلـــى هـــذا فالإشكال يمكن أن يتـــولّى العناية هو نفسه بنفسه ، بصفة حسنة ، وذلك بإيجـــاد الحلول علـــى نطاق أصغـــر، ليرفعهـــا ويقدّمها من غير أيّ تشويـــش هـــادف.

وفـي دول حوض البحر الأبيض المتوسـط خلال أواخر العصور الوسطى عرفتْ **لغـة الفرانـكا** (Lingua-Franca)[9] (لغـة الإفرنـج ، أي : الأوربيـين) تطورًا لتصبح مستعملة بيـن تجـار المنطقـة ، وصارت تحتـوي علـى كلمـات مهـمّة لإقامـة الحوار والاتصال فيما بينـهم . وكانت عبارة عـن خليـط من الإيطاليـة والفرنسيـة والإسبانيـة والإغريقيـة والعربيـة .

وكذلك الشأن فـي آسيا الشرقية حيث ظهر خليط متنوع يسمّى English Pidgin[10] . وتـمّ تطويـره لكسر الحاجـز اللغويّ فـي الاتصـال .

وبمـا أنّ الاتصـالات فـي العالَـم تتـطور ، وبمـا أنّهـا ستـزداد تصـاعداً بيـن كل النـاس الذيـن يتـطلعون إلـى التواصل فيمـا بينـهم – وليـس فقـط بيـن المتعلّميـن منهم ورجال الأعمال والعلماء – فـإنّ : **Lingua Terra**[11] " **لغـة الأرض** " ستعلو وتسود تدريجـياً . والإنجليزيـة سيكون لها فيـها القسط الأوفر . نعـمْ **!** ولكن كلّ اللغـات الأخرى ستُسْهِم بإضافـة مفردات ومصطلحات وقواعـدَ لهذه اللغـة .

ومع أنه قـد ينتـهي الأمـر إلـى مـا يشبـه البنـاء المخـيف بقـواعدَ ذات محتويـات تـنعدم فيـها – بصفة كلّية – العلامات المـيّزة لكلّ لغة من اللغات الوطنيـة التي تكوّنـها . فإنّ كل البشـر مُـلْزَمون بتعـلُـم لغـة الأرض هذه زيـادة علـى لغـاتهم الأم . وليـس للبعض منهم الأفضليـة على البعض الآخر لمجـرّد المصادفة فـي كونه وُلِـد فـي هذا المكـان أو ذاك . ولغـة العـالَم هذه يمكن أن تنـتهي بـمفردات ، بمرونـة، وبثـراء يفوق كلّ ما سواها ممّا قـد يؤدّي إلـى تطويـر الآداب الخاصـة بتلك اللغات .

وعلى هذا فقد تعمل هذه اللغة أكثر – انطلاقاً من وحدة كيانها واستقلاليتها – على توطيد العلاقات الإنسانية – بما يُـغْـني عن ملايـين الوعود التي تـتضمّنها

الخطابات المنتشرة بلغات مختلفة عبْر الزمن- من أجل لـمّ شمل الإنسانية من أقصاها إلى أقصاها..

التعليق على المقال:

هذا مشروع (لغوي فلسفي) اقترحه الكاتب متمثّلاً في استعمال لغة واحدة عبْر العالَم كلّه ، بحيث يتخاطب بها جميع البشر؛ وهذه اللغة تكون مكوّنة من مختلف اللغات والألسنة . ولذلك اختار لها الكاتب تسمية : " **لغة العالَم أو لغة الكون** ".

وقد اعتقد الكاتب أن ما دعا إليه أمر ضروري للإنسانية ، فهل إلى سبيل من تحقيق هذا الحُلُم الذي راوده فدعا إلى تجسيده ؟ ونحن نعْلم أنّه ليس من اليسير على الفرد (المتعلّم) أن يتعلّم لغة أجنبية حقّ التعلُّم فكيف بالأمّيّ إذاً - ونسبة الأمّيّة في العالم مرتفعة إلى حدّ مخيف ؟- ثمّ هل يطمح الكاتب إلى محو آثار كلّ اللغات الأخرى والعبث بتاريخها وعراقتها ومكانتها وما لها من تأثير في نفوس أهلها والمتكلّمين بها ؟ وهل يمكن اعتبار انتشار التكنولوجيا وتطوّر وسائل التنقل والاتصال دافعاً لتوحيد لغة العالَم ؟ وهل يمكن التسليم بأنّ تحقيق التفاهم بين البشر مرهون باستعمالهم لغة واحدة ، بحجّة أنّ التواصل باستعمال لغات عديدة لا يحقق التفاهم الكلّي المنشود ، ولا يؤدي إلى التطور . وعليه ، فهذه اللغات ليست صالحة للاستعمال ؟ ونختم تساؤلاتنا قائلين : ما الذي يمكن أن نقرأه من وراء السطور في هذا المقال – ممّا لم يُصرَّح به – سواء أقصد الكاتب ذلك أم لم يقصده ؟

هذه التساؤلات التي أثرناها ، وغيرها .. نترك للقارئ الكريم أنْ يتصوّر لها إجابات ، على طريقة ما يسمّى بالنهايات المفتوحة في الفن القصصي.. لأننا لا نرى فكرة الكاتب هذه إلاّ ضرباً من القصص.. وإنّا لنراه

متـــأثراً بعلْم الخيال الذي يبدو أنه ملَكَ عقله وسيطر على تفكيره – مع أنه الم كيمياء – فتصوّر العـــالَم بلغة واحدة تذوب فيها كلّ النَّـــزعات الوطنية والمحلّيّة والقطرية، وتضمحلّ فيها ثقافـــات الشعوب بفسيـــفسائهـــا البديعة في مختلف أنماط الحياة ، ويُـــغـــيَّـــب ما تحمله اللغات الأخرى من الإرث المتراكم على مرّ السنـــين بل القرون المتعاقبـــة المتصلة الحلقات. لتحلّ محلّ ذلك كلّه ثقافـــة " **لغـــة الكون** " هذه التي أرادها الكاتب أن تسود بين سكان الأرض. بكلّ ما تحمله من متـــناقضات واختلافات مـــع ثقافات اللغات الأخرى..

ثـــمّ ألا يعـــني تعـــدّد اللغات تعدد أشكال الفكر وأساليـــبه – علْماً أنّ اللغة والفكْر تجمعهما علاقة حتميّـــة ، إذْ من خلال اللغة نعرف طبيعة الفكر الإنساني ، وهذا من سنـــن الله في خلقه . لقوله تعالى : " **ومن آياتـــه خلـــق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إنّ في ذلك لآيات للعالمـــين** ." [12] فقـــدّ أكّـــد للعالمـــين ثلاث مرات (بالتقديـــم وبـــإنّ وباللاّم) أنّ اختلاف الألسنة والألوان بين البشـــر من آيات الله في الكون ، وقرن ذلك بخلْق السموات والأرض . كما أنّ هذا الأمر (أي اختلاف الألسنـــة والألوان) جاء فـــي سيـــاقٍ تعـــدّد فيـــه ذكْـــر آيات الله باستعمـــال عبارة " **ومن آياته** " ستّ مرّات إلى جانب ذكْـــر آيات أخرى لم ترد فيهـــا هذه العبارة .. فماذا بعد هـــذا التقريـــر والتوكيد القرآنـــي من خالق البشر ومنـــتقي الألسنة لهم بـــمشيئتـــه وإرادتـــه ؟! ..

ومـــع أنّ محور فكـــرة صاحب المقال – كـــما هو ظاهر من كلامه – هو أنّ من الضروريّ تشكيلَ وبناءَ لغة عالمية (كونية) شاملة تتـــفادى كلّ النقائص والعوائـــق التي توجد فـــي اللغات الأخرى. وأن تكون هذه اللغة الكونية موجهة إلى كلّ البشر دون استـــثـــناء ولا تمييز.. وأن تكون مصوغة من كلّ اللغات ؛ فإنه سرعان ما يُقِـــرّ بأنّ الحظ الأوفر فيها يكون للإنجليزية، أمّا اللغات الأخرى فيمكن أنْ تُسْهم فيها

بالمفردات والمصطلحات والقواعد.. لكن دون تغليب أيّ طابع لغويّ على آخر من بين هذه اللغات..

وفي هذا الرأي نلاحظ أنّ الكاتب يريد أن يجمع بين الإنجليزية واللّغات الأخرى ؛ لكنّه في الوقت نفسه يغلّب الإنجليزية ويعطيها الحظ الأوفر من غير أن يسمح لبقية اللغات الأخرى بذلك**!**. وبعبارة أخرى نقول إنّ الكاتب يتصوّر أنّــه بالإمكان إنشاء لغة مبنية على قواعد جميع اللّغات، لكن حظّ كلّ هذه اللغات مجتمعةً ينبغي أنْ يكون – في نظره – أقلّ من حظّ اللغة الإنجليزية وحدها لأنها (أي الإنجليزية دون غيرها) لغة العلْم والتكنولوجيا والتطور **!**.

وهذا يعني عدم الاحتفال بكل اللغات الأخرى، حتى وإنْ كانت متداولة لدى شعوب كثيرة عبر العالَم، ولها ما يشهد على قِــمها وعراقتها، كما هو الشأن بالنسبة للغة الصينيّة واللغة العربية ، وغيرهما ؟ **!** والذي يجدر بــنا أنْ نتوقّف عنده ههنا هو اعتقاد الكاتب أنّ العربية ما هي إلاّ جزء صغير من الفرنسية.. ولا شكّ أنّ حُكمه هذا كان انطلاقاً ممّا يوجد في الفرنسية من ألفاظ عربية.. وهذا قصور منه في الفهم إذ اعتبر الفرنسية أصلاً من خلال وجود ألفاظ عربية فيها. فلِــمَ لا تكون العربية هي الأصل بالنسبة إلى الفرنسية من خلال وجود ألفاظ فرنسية فيها ؟ بل أيضاً بالنسبة إلى الإنجليزية لوجود ألفاظ إنجليزية فــي العربية. بل إنّ ذلك يمتدّ إلى لغات أخرى كذلك أخذتْ من العربية كثيراً.. ثمّ إنّ العربية أقدم وأعرق من هذه اللغات. وقد اكتملت العربية في الاستعمال قبل أنْ تنضج هذه اللغات وتــتّضح معالمها.. فكيف تكون إذاً جزءاً منها ؟ **!** ثمّ ألم تكن العربية في عصورها الزاهية لغة العلْم والتطور ؟ **بلى**. فإن كان إذاً من أصلية وفرعية فالعربية هي الأصل وما سواها الفرع..

ثمّ إنّ الكاتب إذْ يفضّل " **لغـــة الكـــون** " يتكلّم عن استقلالها في قواعدها، وعن وحدة كيانها، بعد أنْ يدعو إلى تشكيلها من كلّ اللغات الأخرى، وهذا تناقض منه في الفكرة ، فأنّى لها الاستقلال عندئذ ؟

ومحصول القـــول هو أنّ الكاتب إسحـــاق أسيـــموف بمقالـــه هذا يقوم بتســـويق فكرة ما اُصطُلِح على تسمـــيته **بالعولمـــة** . وهو يروّج ثقافـــياً – أو لنـــقُلْ لغويـــاً – لهذه الفكرة التي تبلورت لدى الغربيـــين فـــي أواسط القرن الماضي وهي تخفي معها " إيديولوجيـــة لثورة المعلومات وتكنولوجيـــا الاتصالات وتقنيـــات الإعلام المتطورة التي ربطت الكون بشبكات جعلتْ منـــه أشبه بقريـــة صغيرة ، أو – حسب تعبـــير وصف عالم الاجتماع الكَنَـــدي أستاذ الإعلاميات في جامعة تورنـــتو " **مارشال ماك لوهـــان** " – **بالقريـــة الكونيـــة** الذي أطلقه منذ وقت مبـــكّر فـــي كتابـــه الذي صـــدر فـــي نـــهاية الستينـــيات " **حرب وسلام فـــي القرية الكونـــية** ". وقد جاءت العولمة لكي تقدّم مضموناً واتجـــاهاً فكرياً لمفهوم **القريـــة الكونـــية** واستبـــدالاً له وتطويراً لفلسفته والغايات المرجوّة منه ..." [13]

فمصطلح (**القرية الكونية**) الذي ظهر في الستيـــنيات، وربما قبلها، مرادف إذاً لمصطلح (**العولمة**) ولا اختلاف في المفهوم، إنّما هناك تطوّر في الفكرة مع مرور الزمن وتطور المجتمعات .

ونحن نجد الكاتب يشيـــر إلى هذا المصطلح المرادف للعولمة ، عندما يستهلّ مقالتـــه بالكلام عن **التقـــلُّص المستـــمر للعالـــم** . كما نجده يشـــير إليه بعبارات أخرى فـــي مقالـــه. وعلى هذا ، فما دعوتـــه إلى استعمال **لغة عالميّـــة كونـــيّة** فـــي عالم أصبح كالقريـــة إلاّ محاولة لدفـــع هذه الفكرة من زاويـــة اللغة، باستعمال حجة العصر القوية ألا وهي التكنولوجيا التي هي سلاح الأقوياء ، وذريعـــة الاستعمار الحديث، وسبب انسياق الدول المغلوبة على أمرها إلى الدول الصناعية ..كما أنه قد سبقه إلى

مصطلح **اللغة العالمـــية** عدة كتّاب من المشاهير على رأسهم : **الطبيب اللغوي البولوني"ليزر لودفيك سامنهوف"** Leizyer Ludwik Zamenhof المتوفى في 1917 عندما ألّف كتاباً جعل عنوانه : " **الإسبرنتو** " (Esperanto) دعا فيه إلى **لغة عالمية** جديدة يتفاهم بها جميع سكان العالم، **يُلـْغَى فيها الإعراب**، ويُعتمَد على ما هو مشترك بين اللغات. ولغة **الإسبرنتو** هذه تُدرّس اليوم في بعض الجامعات الأمريكية وقد كُتِبتْ بها روائع كثيرة.

ومـــا تفضيل صاحب هذا المقال للّغة الإنجليزية ههـــنا إلاّ استـــدراج لإحكام فكرة السيطرة التي تكمن وراء العولمة .. وبهـــذا يكون الكاتب قد أفسد بقدر ما أراد أن يُصلح – عن قصد منه أو عن غير قصد – وضرَّ من حيث أراد ن ينفع .. ذلك أنّ ما يدعو إليه بـــدّ أن يكون على حساب قيـــم الشعوب ومقدساتها وتاريخـــها وتراثها ومبادئها ومقوماتهـــا ومعانيها الساميّـــة. أو لِـــنقُلْ على حســـاب كيانها ووجودها.. وتلك هي العولمـــة فـــي حقيقـــتها لا تأبـــه لكلّ هـــذا.. وليس أدلّ علـــى ذلك مـــمّا نراه اليوم من رفض شعوب الغـــرب لـــها . تلك الشعوب التي تدرك هذه الحقيقة، وهي أقرب إلى فهمها، لقربـــها من آلات الشّـــحذ لأنيـــاب الافتراس فـــي سبيل تحقيـــق المآرب المادية . ذلك أنّ " الغرب الذي ابتكـــر مفهوم العولمـــة هو الذي حدّد لهـــا مضامينها وهويتها ومكوناتـــها الفكريـــة والاقتصادية ، وهو الذي يقود حركتها في العالَم ويـــروّج لهذا المفهوم. "[14] وتلك هي النـــزعة المادية التي طغتْ في عصرنا.

وفـــي مقابل فكرة الكاتب نستحضر بقول الله تعالى : ﴿ **ياأيها النـــاس إنّا خلقـــناكم من ذكر وأنـــثى وجعلناكم شعوباً وقبائـــل لتـــعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إنّ الله عليم خبـــير** ﴾[15] فقوله تعالى : لتعارفوا معناه ليعرف بعضكم بعضاً[16] وهذا التعارف يقتضي تمـــيُّز الشعوب فيما يتعلّق بالعادات والتقاليد وغير ذلك من المواصفات الخاصّة بكلّ شعب وأمّة، ومنها اختلاف اللغات وما تحمله من أفكار وثقافات

وعلوم وموروثات وذلك أرقى أنواع التعارف. فإذا تمـيّز كلّ شعب بما يختص به أمكن للشعوب الأخرى أنْ تستفيد ممّا تمـيّز به فيزيدها ذلك معرفـة جديدة، مع ما يتبعه من التقارب والإحسان وتبادل المنافع والتجارب في كل ميدان.. وهكذا الشأن مع الجميع.

وهـذا هو عيْن التعارف الذي يمكن أنْ يُـفْهم من الآية الكريمة . إذْ ما الحكمة من التعارف بين أفراد الأمة الواحدة المتحدين في عاداتهم وأعرافهم ومزاياهم ولغاتهم وتفكيرهم، وما إلى ذلك.. هذا، وإنّ الشواهد على الحكمة من اختلاف البشر لكثيرة.

وعلى هذا نقول إنّ اختلاف اللغات بين البشر ليس خللاً ينبغي إصلاحه ولا قصوراً بشـريّـاً ينـبغي تعديله وإتمامه كما يزعم صاحب المقال؛ وإنّـما هو حكمة خالق الكون الذي يقول وقولـه الحـقّ : ﴿ **ولو شاء ربّـك لجعل الناس أمّـة واحدة ولا يزالون مختلفيـن إلاّ مـن رحم ربّـك ولذلك خلقـهم** ﴾ [17] وقد اعتبر بعض المفسرين بأنّ قوله: ﴿ **ولذلك خلقـهم** ﴾ يدلّ على أنّ الله خلق الناس لأجل الاختلاف. وتلك حكمة الله في خلقه. ولله في خلقه شؤون.

إنّ مـا دعا إليه صاحب المقال لهو نموذج حيّ لمـا يساور الفكْر الغـربي عموماً من نوبات القلـق والتوجّـس مـمّا قد يـؤول إليه العالَم إذا ما أفلت من قبضة المخططات الاستراتـيجية الغربية، وخرج من النفق الغربـي إلى فضاءات التـنوّع الواسعة الرحبـة، لأنّ فـي ذلك حيـاداً عن النهج الحضاري – كما يُريد **الأوصيـاء** للحضارة أن تكون – وهذه حقائق ثابتة وليست توقعات وحسب.. وواقع الأمر أنّ فكرة الكاتب هذه ظاهرها فيه خدمة البشرية وباطنها من قِبلـه إحكام السيطرة.. تلك هي حقائق نواياهم وإنْ صدق بعض كتّابهم فـي وصاياهم. وإنّ هذه النوايا لحاضرة فـي مختلف مجالات الفكر والعلم والمعرفة.

وإذا كان صاحب المقـال قد روّج لهـذا المفهـوم بهـذه الطريقـة منذ سنوات عديدة لـم نكن نسمع فيها بهذا المصطلح – وهو من أشهر الكتّاب والمفكّرين والعلماء

– محاولاً أنْ يعتمد على الواقع متمثّلاً في التطور التكنولوجي الحاصل في ميدان الاتصال ، ليربطه بلغة التكنولوجيا الحالية، ألا وهي الإنجليزية .. إذا كان صاحب المقال هذا شأنه، فما هي حالنا نحن تُجاه أمّتنا ولغتنا التي لم تجد لها مكاناً ضمن مقال الكاتب إلاّ مجرّد إشارة عابرة منه إلى أنها تابعة للغات الإفرنج بسبب وجود ألفاظ منها ضمن هذه اللغات.. ؟! وما الذي ينتظره أهل العربية لكي يُثْبتوا وجودهم الثقافيّ والفكريّ – على الأقلّ – وهم يملكون كلّ المؤهّلات للقيام بذلك، ولغتهم أطوع وأقدر ؟ تساؤل نناشد به كلّ منصف خبَرَ العربية وتغذّى ببيانها، لعلّه يقدّم لها شيئاً ممّا تستحقّ.

الهوامش :

1 ـ إسحاق أسيموف كاتب الأمريكي، و عالم في الكيمياء الطبيعية. ولد في " بيتروفيتش " بروسيا سنة : 1920. هاجر إلى أمريكا وأصبح أمريكيّ الجنسية.. طرَقَ بقلمه موضوعات مختلفة إلى أن وافته المنية بمدينة نيويورك الأمريكية . وكان ذلك في سنة : 1992 .

من أهمّ الأعمال التي أنجزها إسحاق أسيموف في المجال العلْمي ، قاموس علميّ متنوع بعنوان : " **مصطلحات علمية** " **Words of science** تمّ طبعه ثلاث مرات في سنوات : 1959 و 1972 و 1974 . وهو كتاب مهمّ قدّم فيه الكاتب تعريفاً وافياً بالكثير من المصطلحات العلمية المتنوعة ..

وأمّا في المجالات الأخرى فقد اشتهر إسحاق أسيموف على الخصوص بقصصه في علم الخيال ، ومنها : " **تأسيس الثلاثية** " التي بدأها في أواخر الحرب العالمية الثانية وكتبها بين : 1951 و1953 . وكذلك قصة : " **الحصى في الفضاء** " التي كتبها في سنة : 1951 . وقصة : " **الكهوف الفولاذية** " التي كتبها سنة : 1954 . وقصة : " **الآلهة أنفسهم** " التي كتبها سنة : 1972 . وللكاتب أعمال أخرى علمية وفكرية وفلسفية متنوعة، منها هذا المقال الذي بين أيدينا بعنوان : " **فنون اللغة** ". وقد عمدنا إلى ترجمته لأهمّية القضية اللغوية التي يثيرها، وما لها من أبعاد.

2 ـ مصدر المقال المترجم :

* مجلّـة : القراءة المـركّزة :Reading in Focus ، مـن إصـدار : المؤسسة الإنجليزية لأهداف أكاديميـة : 1988 .

English for Academy Purposes . 1988

* جمـعَ مقالاتـها : Lin Lougheed

* أُخِـذَ المقـال من القسـم الأول :Chapter One

3 - المـاندران (Mandarin) هـي لغـة صيـنيـة واسعة الانـتشار فـي آسيـا .

4 - هي دول الكومنولث ، وهو مجموعة دول ومقاطعات الإمبراطورية البريطانية ، أنشيء فـي سنـة 1931 ويتألّف من الدول المستقلّـة والمحميات والمستعمرات التـي تُـقرّ برئاسة ملك إنجلتـرا . ومنها من إفريقيا – مثلاً – زيمبابوي و نيجيريا وكينيا وأنغولا ... ومنها الهنـد – مثلاً – من آسيـا .

5 - هذا الأمـر الذي يُـقْلِق هو ما سيـأتـي الكلام عنـه من ردود الأفعال والثورات اللغويـة .

6 - القايلك Gaelic هـي لغـة فـي أسكتلـندا .

7 - الويلـش Welsh هـي لغـة بلاد الغـال .

8– Esperanto : هي كلمة لاتينية بصيغة اسم الفاعل معناها : الآمِل . ومنها في الفرنسية الفعل : Espérer ومشتقاتـه المعروفـة . ولغة الإسبرنـتو (Esperanto) هـي لغة أوربّـية تتكـوّن من مزيـجٍ مـن اللغـات ذات الأصـل اللاّتيـي .

9– لغـة الافرنـج (Lingua-Franca) هي لغـة تتـكوّن مـن عـدّة لغـات وتصل حتّى البحر المتوسط ، لتضـمّ العربيـة باعتبار أنّ بعض كلماتهـا من أصل عربـي .

10– (Pidgin English) هي لغة إنجليزيـة تدخل في تكوين بعض اللغات الآسيويـة . وتُستعمَل لأهداف وغايات معينـة كالمصالح التجارية والمنافع المتبادلة فـي مجالات التعامل المختلفة . ولا يُشـترَط فيها – عند الآسيويـين – الالتزام بالقواعد والقوانـين التي تحكم الإنجليـزية . فالمهمّ لديهم هو التواصل بمـا يحـقق لـهم تبادل المصالح فيما بينهم .

11– (Lingua Terra) أي : لغـة العالَم أو لغـة الكـون ، وهـي التي تَصـوّرَ الكاتب أنـها تـوحّد العالَـم لغـويّـاً ، وبـها يتـمّ تفـادي عنـاء الترجمـة ومـا تُـوقِع فيـه من أخطـاء ومـا ينجـرّ عنـها من تكاليـف .

12سورة الرّوم : الآيـة 22 .

13- الكلمـــة : مجلة فكرية ثقافية إسلامية تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث- لبنان – بيروت – العدد: 20 . 1998م . ص : 9 – 10 .

14- المرجـــع نفســه . ص : 10 .

15- سورة الحجرات : الآية : 13.

16- ينظر : مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني : دار القلم بدمشق والدار الشامية ببيروت – ط/2 : 1997م . ص 561

17سورة هـــود : من الآيـــة : 118.

الترجمة في فضاء السينما والتلفزيون

د/عيسى بريهمات

جامعة/ الأغواط

إن المتتبع لوقائع ندوات وملتقيات الترجمة، في العقود الأخيرة، يلمح بيسر الاهتمام المتزايد بالترجمة وقضاياها، فقد أصبح نص الترجمة عامة والسمعية البصرية خاصة مدار اهتمام واستهلاك الجميع. يكفي مسح وجيز لمنشورات الترجمة لبيان المقام الذي تحتله في حياتنا الثقافية ويعبر بدرجة من الصدق عن اهتمامات العقل العربي.

لقد أضحت الترجمة السمعية البصرية محركا أساسيا يساهم في التنمية الثقافية واللسانية، فهي اليوم مطلب ملح وحاجة ماسة على أكثر من صعيد. وهي في زمن العولمة، أكثر من ضرورة سواء للأفراد أو المجتمعات إذ على عاتقها الكل أمم وشعوب تضمن مسايرة الركب الحضاري الذي يشهد تسارعا في وتيرة الإنجاز والاستهلاك لم تعرفه البشرية من قبل .

وهذا الوضع،في خضم العولمة وتهاوي الحدود القومية واللغوية، أدى إلى تزايد الطلب على الترجمة في شتى النشاطات والاختصاصات الأمر الذي أفضى إلى تطور البرمجيات الحاسوبية واتساع نطاق شبكة الإنـــترنـــت التي كرست أشكالا جديدة من الترجمة يدعمها الحاسوب بكل أكسسواراته الخاصة بالترجمة في نطاق ما يسمى بـــ"الترجماتية[1] * ولا غرابة في هذا إذا رأينا أن أزهى عصور الفكر والتقدم اقترنت بازدهار حركة الترجمة التي تنشط وتقوى كلما حدث لقاء وكلما حدثت مثاقفة بين الأمم التي تتواصل مع بعضها البعض لإثراء وإغناء رصيدها الثقافي المحلي.

لقد نتج عن ثورة المعلومات والاتصالات وما رافقها من تكاثر ملحو ظ للقنوات الفضائية أنماط جديدة من الترجمة السمعية البصرية [2] حيث تتعايش الكلمة مع الصورة على أرضية ديناميكية فيها يكون الصراع أو التكامل دائما قائما بينهما ، فتتخذ الصورة الكلمة أداة أو العكس، تجعل الكلمة من الصورة أداة لتحقيق أهدافها ، الأمر الذي دفع المترجم إلى التوسل بإستراتيجية مزدوجة بل متعددة الأبعاد ليوفر الخصائص التي تساعد الشّكليْن السيميائين (الصورة والكلمة بوصفهما خطابين داخل الفيلم) على التعاون والتآزر، من أجل تحقيق هدف سيميائي قوي يفي بالغرض عبر فضاء السنما والتلفزيون.[3]

والغرض المتحقق في هذا السياق، يتمثل في جعل الترجمة قادرة على خلق جماعات تلق جديدة في لغة الأم المترجم إليها ،العربية مثلا وجمهورها الذي يشاهد المسلسلات والأفلام *البرازيلية* *والتركية*، وجمهور أطفالنا المستهلك للأفلام الأجنبية (النينجا،قرانليزر،

✌🙰⑨⑨❺ ✓⑥⓿🙞⑨🗎⑩⑦🙰🙱🙞⑨ ④🙰⑤🗎☜🙰
(...⓿ 🕯🙰⑤🗎☒🙘⑨🙞⓪②

والذي صنعته الترجمة السمعية البصرية الأجنبية على حساب التلقي الوطني الأصيل الذي شرع يتلاشى.

وتعنينا الترجمة هنـــا كظاهرة ثقافية خطيرة ليست بريئة ولا على الحياد ،بل هي أداة متعددة الأغراض والدوافع تستغلها جماعات ومؤسسات تصنع بها التصورات والمفاهيم والميول والمعايير لتوجيه الرأي وترشيحه وإعداد أرضيات وفضاءات استثمار وتلقي واستهلاك...

إذا كان كل تمثيل للدلالــ الصورية أو اللسانية ـــ هو بالضرورة ترجمة داخل اللغةIntralinguale أو خارجها Extralinguale[4] لا أحد ينكر أن الترجمة في الأساس هي عملية تكرس الترادف بين نصين في سَنَنَيْن مختلفين فهي عملية فــنية تطبيقية ، تتطلب "نقل معاني لسان ما إلى لسان آخر" [5]، بل نقل نفس المعنى وإنتاج نفس الأثر في

متلقي الفيلم لكن بدوال مختلفة ، وهذا عن طريق التفاعل بعمق مع الفيلم الأجنبي ونصه المستهدف بالترجمة ، واستيعابه في لغته وثقافته ونقله بروح الثقافة المنقول إليها. وكما هو معروف، في الترجمة السمعية البصرية، على المترجم ألا يحجم عن توظيف حسه وقدراته الفنية. و الأهم من كل ذلك أن يملك القدرة والصبر اللذين يساعدانه على تحمل العمل لساعات وأيام طويلة ومتواصلة.

من المتعارف عليه أن نصوص الأفلام المعدة للترجمة يقوم المترجم بتحصيل معانيها[6] ثم نقلها وإعادة توجيهها إلى صنف مخالف من القراء أو المشاهدين في بيئة لغوية وثقافية مغايرة , ويظهر هذا التنافر أو التغاير في أبسط أشكاله وأكثرها فجاجة في الأفلام الأجنبية المدبلجة حينما لا تتزامن كلمات الترجمة المسموعة مع حركة شفتي الممثل على الشاشة .

إن عملية الترجمة تبدأ بعد عملية إبداع وإنجاز الفيلم فهي عملية جراحية [7] دقيقة ليست دائما مأمونة العواقب بل نرها في الغالب تخلف وراءها الندوب في الشريط السينمائي وهذا ما يفسر عدم التزام المترجم بالنص فيلجأ حسب Vinay إلى النقل أو الاستبدال La transposition والتعديل La modulation أو يتوسل بالنظير L'équivalent والاقتباس L'adaptation [8] ذلك لأنه لا ينبغي أن تترجم المقولات وحدها ،بل يجب ترجمة السياقات والمواقف التي تساعد على فهمها مباشرة، بالنظر إلى أن الأفلام تتعالق فيها سيميائية الجملة مع سيميائية الصورة حسب التجاور والتباعد كما أن هناك تراكيب أو جمل خاصة بالأشياء كالجمع في صورة الشاشة بين براد القهوة والفنجان والطاولة والكراسي التي تنتج عنها معاني ودلالات وانفعالات تفرض نفسها على المترجم بوصفها جملة سينمائية دالة ، عليه أن يأخذها بعين الاعتبار عند القيام بالترجمة.[9]

والتعليل في هذا، أن السيميائيات المصاحبة للترجمة السمعية البصرية * فرضت مفهوم قراءة الصورة أو الفيلم ،الذي تحولت بموجبه الصور المتحركة أو الثابتة إلى شكل من الخطاب يتعالق ويتآزرأو يتعارض مع الخطاب اللساني الأصيل أو المترجم. تعزيزا للفكرة السالفة يسلم Hubert Damisch بأن الصورة تفكر، والرسم والتصوير يمثلان شكلا آخر من التفكير الذي يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار عند الترجمة. إن صور الفيلم لا تكتفي بعرض الأشياء ولكنها قمـــينة بمفصلة النص وإنتاج خطاب وفـــق بلاغة[10] بل لها القدرة أيضا على تشكيل أفكار ومعاني ودلالات منظورة ربما تحرف المكتوب والمسموع الذي يصاحبها . ومن هنا علينا التمييز بين الصور التي تمارس الفلسفة والصور التي تحكي قصصا والصور التي تمرر رسالة أو فنا .

تأسيسا لبلاغة الصورة يرى Roland Barthes " أن البلاغة: "لا تقف عند حدود النص المكتوب أو المترجم، بل إن الصورة أيضاً تتضمن أحداثاً بلاغية على عكس ما هو سائد عند البعض من أن البلاغة حكر على اللغة، وأن الصورة هي نسق جد بدائي قياساً إلى اللغة، ويرى البعض الآخر أن الدلالة تستنفذ ثراء الصورة الذي لا يمكن وصفه.[11]

وفي مضمار هذا الضرب من الترجمة نجد الفيلم الأجنبي عن لغتنا شأنه شأن أي فيلم ،يحتاج من المترجم أن يستوعبه ويفسره ويؤوله أولا لكي يترجمه فيما بعد، وهذا لا يتأتى إلا من خلال منحه الاهتمام الذي يتطلبه بعده الثقافي وهو بالتحديد ما يمنحه طابعه المختلف الذي تكرسه الترجمة أو تكيفه أو تحوله... لأن الفيلم الأجنبي أو المسلسل لا يعد نهائيا بشكل مطلق طالما أنه يعتمد على الترجمة لتأكيد بقائه وانتشاره.

يتميز كل من الفيلم والمسلسل التلفزيوني بلغتين على الأقل لغة اللقطات المتعددة العلامات ولغة الجانب اللساني المتمثل في الكلام السمعي Doublage

(الدبلجة)[12] البصري المكتوب Sous-titrage (السترجة)[13] ــ حوار ، تلفظ ، سرد ، وصف ،مونولوج ــ والكل يسفر عن لغة فيلمية تتكامل وتتضافر فيها مختلف الرسائل وتصبح لغة فنية لا تترجم كما تترجم اللغة الطبيعية أو اللغة الأدبية .

والحق الذي لا جدال فيه أن الترجمة السمعية البصرية تتميز بأنها عصية مركبة وفائقة الحساسية ، فهي أساسا لا تخضع فقط للشعرية والسردية الأدبيتين ،بل تخضع أيضا للشعرية السينمائية والسردية السينمائية أين تسود لغة الصورة والمشهد ،وتتضافر شفرات متعددة ، تعمل على تعقيد مثل هذه الترجمة المتعددة الأبعاد والإشكالات الحمالة للوجوه، والتي تطور نوعا من الفهم الذي يمكن تسميته بالفهم السردي يحرف معنى الفيلم ويؤثر عليه حينما لا تراعى ولا تحتسب كل أبعادها .

هناك حقيقة لابد من الإشارة إليها لاتصالها اتصالا مباشرا بالترجمة السمعية البصرية التي تتمتع بميزة كونها فوق تواصلية. إن ترجمة الأفلام ليست فقط فعلا يحقــق التواصل فحسب ،بل أكثر من هذا إنها إيحائية إيهامية تخييلية تستثير حتى الأحلام وتستدعي تفكيك النصوص الأصلية الواردة في الفيلم الأجنبي اللغة، ثم تحدد عناصرها الثابتة لنقلها عبر الحدود الثقافية ــ اللغوية ،وإعادة تشكيل الرسالة أو النص في اللغة المترجم إليها التي تطلق" أثرا متبقيا"[14] محليا ،الأمر الذي ينتج عنه سمات في النص المترجم ــ المصب cible ــ مشحونة بدلالات فائضة لا يمكن تفسيرها خارج إطار اللغة المترجم إليها أو بعيدا عن ثقافتها .

والذي لاشك فيه أن المترجم يعاني معاناة كبيرة سواء على تحقيق أو إزالة فائض الدلالة ويعمل المترجم ما في وسعه على تجسيد هذه السمات لكي يوصل النص الأجنبي الوارد في الفيلم وذلك بابتكار بدائل محلية تحل محل التراكيب والموضوعات الأجنبية ، غير أن النتيجة ستتعدى دائما عملية التواصل ، على اعتبار أن الترجمة كذلك،تطلق طاقات وإيحاءات واحتمالات للمعنى وثيقة الصلة باللغة والثقافة اللتين يترجم النص إليهما فنكون أمام فائض دلالي مضاعف منبعي ومصبي[15] .

وهنا على سبيل التمثيل يتوخى المترجم الإمساك بالسمات الشكلية والموضوعية في الفيلم الأجنبي، والتي يمكن أن توصف بالثبات أثناء عملية الترجمة.وفي هذا السياق مترجم الفيلم يضطلع بمهمة تفوق مجرد عملية التواصل ،لأن الرسالة الأصلية (المسموعة والمكتوبة)الواردة في ثنايا الفيلم تتعرض دوما لإعادة التفسير والتركيب وبخاصة في الفيلم بوصفه شكلا ثقافيا قابلا للتفسير، ومن جهة أخرى على المترجم أن يدرك «أن النص ليس هو هذا الوجود الفيزيائي فحسب ،وإنما هو هذا الحضور الكثيف لكل مراحله الممكنة »[16].

وفي هذا المضمار لم يعد المترجم مجرد ناقل، بل صار يقوم بدور إيجابي يأخذ بعين الاعتبار علاقة النص بالفيلم و بالواقع، الذي أُنتِج فيه، وبالواقع الذي يُنقل إليه، وهذا ما يدفعنا إلى التأكيد على أن الفهم التقليدي للترجمة بوصفها محاكاة لنص أصلي، أو مجرد نقل له إلى لغة ثانية، هو فهم قاصر في التطبيق على الترجمة السمعية البصرية التي بالفعل تورط المترجم بين عبقريتين لغويتين وتتركه نهبا لصراع مؤلم .

هذا الفهم التقليدي القاصر تأسس على نظرية كلاسية جامدة ومغالطة لسانية و افتراض قائم على مقولة أن معاني الألفاظ ثابتة... بل هي متحركة ومتراحة من الدلالة المعجمية إلى الدلالة النصية أو النصيةـــ الفلمية، وليس هذا فحسب، لإن اللغة ولغة الترجمة على الخصوص يقطنها دوما،آخر،ناء،بعيد،وفي جوفها يقبع الغياب [17] الذي يحطم الأثر المعادل أو المساوي الذي ينشد تحقيقه المترجم السمعي البصري لصالح المشاهد المستهدف.

إن المقتضيات المطروحة قديما على الترجمة تختلف اختلافا جذريا عن مقتضيات الترجمة الراهنة ذات الزوايا المتعددة والمتشابكة والتي من الطبيعي ألا تستقطبها الأبعاد اللسانية.

عندما نسعى إلى مقاربة الترجمة السمعية البصرية لا يقتصر عملنا على الجانب اللساني فحسب بل يتحداه إلى السياق والمقام والمشاهد والصور والإشارات ولغات الجسد والثياب والألوان ،التي تفرز معاني وأفكار عديـــدة تتصالب وتتقاطع وتتكامل مـــع المحتوى اللساني الشفوي أو الكتابي .

ويترتب على ما سلف أن هذه الترجمة تتميز بالتركيب وإشكالاتها تبدو معقدة لأن النص أو الخطاب أو الملفوظ أو أفعال الكلام في الفيلم أو المسلسل لا تأتي منفردة بل مصاحبه ومرافقة لمجمل عناصر الفيلم بمعية علامات شتى تتضافر في حبكة فائقة التعقيد تؤلف بين عناصر متنافرة وتكون المحصلة من ذلك معنى مركبا تداوليا لا يقف عند الجانب اللساني فحسب .[18]

وبما أن الترجمة نشاط لساني يسهل انتقال المعنى من لغة إلى أخرى وهدف الترجمة الأساسي يكمن في ربط العلاقة بين لغتين مختلفتين لكل واحدة منها إيقاعها ونبرها وأنغامها إلى جانب الصيغ النحوية والقوالب التعبيرة .

وفي هذا المسار الترجمي تعتمد ترجمة الأفلام والأعمال المرئية استراتيجية مختلفة يكون فيها المترجم أمام خيارات مختلفة تجعله يتساءل . هل ستكون ترجمتي لسانية — نسقيه فحسب أم مدمجة مع لقطات الفيلم يراعى فيها السياق و دور كل العناصر التي تساهم في صناعة المعنى أو تشويهه من ضمنها، ثقافة الفيلم، أعرافه، سردياته، لقطاته وكل أشكال التعبير التي يحتكرها الفيلم .

إذا كان المترجم، في واقع الأمر، مندمجا في سردية [19]مجتمعه ويمثل جزءا لا يتجزأ من سرديات معاشة وأخرى مكتسبة بالمثاقفة متقاطعة ومتصالبة ،يصعب عليه التملص منها ليحقق الموضوعية والحياد تجاه السرديات التي يسعى إلى ترجمتها . وذلك لأن النظرية السردية تحول دون أن يختزل سلوكه الترجمي ذي الطابع التفاوضي الفردي الذي يناهض الترجمة المؤسسة على التنظير والمعايير ،دون تكريس تقسيمات عامة مثل: تغريب Foreignizationالترجمة في مقابل تقريبها Domestication أو مثاقفتها مقابل مباعدتها ثقافيا.

إن السردية تأبى السلوك الترجمي النمطي المعياري المتكرر المجرد المنهجي، وتتوسل بأربعة سمات أو أبعاد متواشجة ومتشابكة توظفها في مقابل السردية الأجنبية الورادة في

الفيلم الأجنبي محل الترجمة مغلبة البعد الزمكاني أو البعد العلائقي او بعد التوظيف الانتقائي أو بعد الصياغة السببية للحبكة .

مثلا عند ترجمة فيلم إسرائلي إلى العربية متعلق بالعدوان على غزة يقف المترجم حائرا أمام خيارات إزاء التعبيرين المتعلقين بالفيلم " أزمة غزة" و"العدوان على غزة" هل يختار التعبير الأول الذي يكرس سردية إسرائيلية أم الثاني الذي يكرس سردية فلسطينية عربية ما هي السردية التي يروج لها المترجم العربي؟ هل يعترض أم يقف على الحياد ؟عليه ألا يتعامل مع أي اختيار ترجمي بوصفه اختيارا عشوائيا لا يستهدف جماعة من المشاهدين أو المخاطبين بل السرد دائما يتوجه ويعني ويختار وينحاز ويتخذ موقفا لأنه من القوالب السلوكية المعتاد التي لا نستطيع التخلص منها حتى عند الترجمة.

ويستنتج مما سلف أنه لابد لمن يروم ترجمة الأفلام أن يأخذ بعين الاعتبار معاني الأشياء الواردة في صور الفيلم، بوصفها مواد أولية دالة أصلية، سبق لها وأن كانت دالة مع دوال اللغة الأصل في الفيلم الأصل ، لكن مع الترجمة وبمجيء دوال لغة أخرى يتغير المعنى .وهنا الترجمة قد تسيء إلى الفيلم وتجعله ممسوخا ومشوها بسبب طبيعة أصواتها وإيقاعاتها وتقطيعها ولأن الكلمات الملفوظة والأصوات تكرر المعلومات التي تقدمها صور الفيلم وهذا ما يقلص تعدد المعاني والدلالات إذ يحدث تعويم ،وتعطي الترجمة للفيلم معاني ومعلومات أخرى وتأثيرات مغايرة . وفي هذا قد لا يكون المترجم قادرا على إحداث تأثير يطابق أو يكافئ تأثير الفيلم الأصل قبل الترجمة، ونكون في واقع الأمر أمام فيلم آخر ضاعت أصوله وتلاشت أو شوهت ويبقى لدينا فيلم الفيلم .

أضف إلى هذا أن في الترجمة السمعية البصرية ، تكون القراءة أو المشاهدة من قبل فرد أو جمهور ينتسب إلى حضارة ولغة بينما يستهدف فيلما بالترجمة لكن ينتسب إلى حضارة مغايرة، وهو بهذا المعنى العام يمارس شكلا من أشكال *الترويم*[20] أو التفاعل النسبي بين طرفين مختلفين متنافرين على أكثر من صعيد، يتم خلاله إعادة صياغة المقروء

من خلال تدخّل محدود من قبل المترجم الذي عليه أن يحافظ على أصول الفيلم سالمة من التشويه لأن غرضه من الترجمة السمعية البصرية إطلاع مواطنيه على ما ينجز في اللغات والثقافات الأخرى .

وهاهنا المترجم يقوم بفعل تفاوض بشأن التباينات اللغوية والثقافية في النص الأجنبي محيلا إياها إلى مجموعة أخرى من التباينات المستمدة من بيئته المحلية في المقام الأول لكي يتيح للتباينات الأجنبية أن تحل في لغة المترجم وثقافته.[21]

تعتبر الترجمة شكلا من أشكال القراءة من جهة، والتبليغ من جهة أخـــرى لأنها تؤسس وضـــعا تواصليا مزدوجا ،باعتبار المترجم متلقي كفاء تين لغويتين [22] وليس هذا فحسب لأن الدبلجة بوصفها ترجمة تقع في تمفصل بين نظامين النظام اللساني ونظام الصورة المتحركة أو الأيقون .[23]

وفي هذا الحيز الذي يضم التفاعل والتباعد بين الممارسات اللسانية التواصلية وبين التعبير الفيلمي الفني يكون المؤلف قد توقع وفكر في الدور الذي تلعبه الصور في حضن آلية الترجمة المكتوبة أو المسموعة والتي تتلخص في مظاهر التناص السيميائي والعبر جمالي intersémiotiques et trans-esthétiques والذي يتولد جراء تماس اللغة مع الصورة[24]

يرى المنظر" ميتري" في كتابه التنظير السينمائي "جماليات وسيكولوجية السينما" أن الفيلم ما هو إلا لغة تأسست على اللغة الطبيعية فهو كذلك نظام من علامات ورموز يعبر عن الأشياء والأفكار ويترجم الخواطر والسلوكات بواسطة أشكال من السرد والحكي . يقر ميتري أن هناك تماثل بل تطابق بين اللغة الطبيعية والفيلم غير أن لغة الفيلم تتميز بكونها لغة فنية[25] .

وبما أن عملية السيناريو والتقطيع والطبع والتسويق والعنونة والترجمة والترتيب والتقديم والتأخير واختيار الأيقونة والتدرج في الألوان وغيرها من الأعمال الفنية الفيلمية تخضع لاستشارة مجموعة متعددة من الاختصاصات منها الفنية ومنها النفسية، بات من الضروري تحليل كل الأدوات ، التي تساهم ابتداء في عملية الإنتاج ، لأنها لا تخلو من شحنة دلالية وإيحائية، تتوفر فيها مقاصد المبدع وكاتب السيناريو والمترجم والممثل والناشر والمتلقى المتداول للفيلم أو المسلسل الإبداعي والذي اعتاد على أعراف سينمائية وأنماط من السرد والشعرية السينمائية .

يظهر أن تداخل وتقاطع ميادين المعرفة، وعلى الخصوص، في المنتوجات السمعية البصرية جعل حتى إنتاجا أو منتوجا واحدا تتضافر مجموعة من العلوم من أجل إنتاجه خاصة في مجال عالم الصورة والطباعة والإخراج وعالم الأضواء . وفي هذا السياق يبدو أنه في متناول المترجمين والمعلقين والشارحين للأفلام والمسلسلات تعديل وتحوير دلالة الأعمال السينمائية والتلفزيونية وفي مقدورهم كذلك عفوا أو قصدا ،تشويه أو تبخيص استهلاك أو إدراك الأعمال . وهنا الأمر لا يتعلق بالممثلين الذين يترجمون الفيلم أداء سينمائيا أو تلفزيونيا بل الأمر يتعلق بالوسطاء الذين يسعون إلى شرح وتوصيل الحوار الأجنبي أو السرد والوصف المتعلق بالأفلام الطويلة ومنتجات الشاشة الصغيرة.

إنه من نافلة القول ومن اليسير أن يلاحظ المرء المشاهد أن الوسائط السمعية البصرية باتت دائمة الحضور في حياتنا اليومية سواء تعلق الأمر بالفرجة والتسلية أم التكوين والتواصل والإعلان. لقد هيمنت الشاشة الصغيرة والكبيرة على مجريات حياتنا صاحبتنا في حلنا وترحالنا واندمجت في سلوكنا ومسلكياتنا العقلية واختلطت بلغتنا اليومية و بطرق سردنا وأساليب تفكيرنا وحاصرت أحلامنا ووجهت طرق تواصلنا .

هذه الوسائط السمعية البصرية لم تعد عفوية بل أصبحت خاضعة لمقاصد وتوجيهات تحكمها برمجيات مختلفة افتراضية وغير تعتمد في نفس الوقت استراتيجية ، اقتصادية ،تكنولوجية وثقافية .

كما باتت الوسائط السمعية البصرية تحت رحمة قوانين الأسواق والعولمة المتعسفة الضاغطة على الرقاب التي تملي عليها شروطها مما يدفع بها إلى التفكك أو الذوبان أو التحالف أو التمركز . أما الأبعاد الرقمية فنرها قد ساهمت في مضاعفة إنتاجها وسرعت توزيعها ووسعت انتشارها وإعادة إنتاجها بصيغ وأساليب مختلفة .

وفي هذا السياق فإن نمو صناعات البرمجة والوسائط المتعددة تبدو غير معنية بالجانب اللساني عموما والترجمي خصوصا و مستغنية عنه بشكل من الأشكال أو أصبحت عبارة عن مسلمة غير جوهرية في السمعي ـــ البصري ،أما الهيمنة كل الهينمن مردها إلى الصورة . الجانب اللغوي في هذه الوسائط يأتي عفوا يمس زاوية محدودة لا تشكل عقبة في التواصل حتى أن الجانب اللغوي لا ندري كيف أصبح لا يؤبه به مثلا في الفيلم الطويل أو عند شراء فيلم تنشيط أو برنامج يتعلق بالأطفال الصغار والمهم هو بنية الفيلم.

ما الذي يجعلنا ننظر إلى السينيما مثلا بوصفها لغة أو لغه مترجمة تتميز بحمولة السرد والحوار والوصف ؟ أليست الترجمة هاهنا لغة مزروعة في لغة السيناريو ومكملة لها فحسب تقوم بدور ثانوي لأن الفيلم أو المسلسل مثل غيره من النظم غير الكلامية ينتمي إلى نظم الاتصال المتعددة التي تصنع منه وسيلة اتصال وتفاهم متميزة عن اللغة الطبيعية [26] .

وفي سياق الترجمة نجد أن كلمة دبلجة تعني فيما تعنيه تسجيل محاورات فيلم في لغة مصب أخرى مخالفة للغة الفيلم الأصلية لغة المنبع وتكون الدبلجة ذات ميول منبعية أو مصبية . يمكننا الجزم بأن الدبلجة ما هي في واقع الأمر إلا ترجمة صوتية يلتزم فيها المدبلج حجم الأصوات الأصلية إيقاعها وتواترها وتسارعها ...

ومن جانب آخر ينظر إلى الدبلجة على أنها إجراء تقني يقتضي تكييف ونقل حوارات فيلم من الأفلام إلى لغة مختلفة عن اللغة الأصلية التي تأسس عليها الفيلم ابتداء .وفي هذا المضماري نبغي تعويض الأثر الأصلي بأثر صوتي جديد ومختلف شكلا يكون مطابقا أو على الأقل مكافئا ومن جهة أخري المطلوب أن تتطابق حركات الشفاه مع طبيعة الكلمات أو الملفوظات الترجمية

إذا كانت الدبلجة هي مسح الصوت الأجنبي وإبداله بصوت محلي والعكس صحيح . في هذا السياق كيف يتم اختيار من يقوم بدبلجة هذا الصوت أو ذاك وهل يشترط فيه أن يكون في الأساس مترجما ؟ وهل فلسفة هذا الاختيار تخضع لطبيعة الشخصية ؟ أم للجدوى أم للتجربة وطبيعة الصوت ؟

هناك علاقة وطيدة بين المترجم والمدبلج الذي يوظف في الواقع صوتا من أجل إنجاز كل معطيات الترجمة وتحقيق التطابق بين الأصل والترجمة . هناك عناصر عديدة تهم المترجم الذي لا يترجم المعنى فحسب بل عليه أن ينبه على عناصر مثل قوة الصوت الإيقاع، طبيعة الأصوات.

يفضل البعض إجراء الدبلجة وإن كان مكلفة وذلك تفاديا للتفريغ العنواني أو السترجة Sous-titrage وهذا في الواقع إجراء يريح المشاهد ويجنبه عناء قراءة العناوين ويساعده على تركيز انتباهه على متابعة حركات وسكنات وعقد الفيلم وحبكته وصوره . هذا الإجراء يخلص الشاشة من التشويش والغموض الذي يلحق بها بسبب الترجمة المكتوبة التي تغطي المنطقة السفلى من صور الفيلم .

جابه السيميائيون والنقاد ظاهرة الدبلجة بحسم لأنهم رأوا فيها أنها تحطم المناخ السمعي البصري الحميمي المرتبط بلغة الأصل أو المنبع وتمنح ممثلي الفيلم لغة أجنبية تتباين ولا تتناغم مع شفرات الفيلم الذي يفقد انسجامه وتركيزه وقلما يتحقق التطابق المعنوي والصوتي والإيقاعي أو ما يسمى بوقع الحافر على الحافر أو الأثر على الأثر حجما ونبرا وسرعة وإيقاعا وهذا التباين أو هذه الفروق العيوب عندما يكتشفها المشاهد تشغله عن

معنى الفيلم[27] ومتعته وقد تجعله ينفعل انفعالات لم تخطر ببال المترجم و لم ترد في حسبان الفيلم في نسخته الأصلية كأن يضحك المشاهد في مقام البكاء ويحزن في مقام الفرح فتكون استجابات منافية لأبعاد الفيلم ومحطمة لأهدافه وآثاره المطلوبة ابتداء.

ومن المشاهدين من يكره الدبلجة بوصفها ترجمة ثم تأويلا أو أكثر من ذلك فهي مجرد تلفظ مصاحب co-énonciation يسلب الفيلم أو المسلسل طبيعته ومزاجه وهويته الأصلية ويضيّع جوهر الفيلم ويُكسبه مقاصد أخرى قد تشوهه وتحرف توجهاته،وليس هذا فحسب بل يضيع جهد الممثلين ويصبح هباء منثورا [28].

لهذه الأسباب وغيرها حارب السيميائيون والنقاد الدبلجة بلا هوادة بوصفها ترجمة تزرع اختلالات شتى لأنها في واقع الأمر تحطم المناخات الصوتية الحميمية التي ترتبط بلغة الفيلم الأصلية وتعطي للممثلي الأفلام باللغة الأصلية أصواتا أجنبية غريبة تتباين مع صور الفيلم وشفراته المختلفة وتترك فيه اختلالات وندوب وتشويهات خلقية الأمر الذي دفع الدول الأوروبية التي توظف لغتين أو ثلاث مثل بلجيكا وسويسرا إلى الامتناع عن الدبلجة وتكريس السترجة Sous –titrage التي تمثل ترجمة مكبرة او مختصرة لدقائق الحوار ولطائفه القابلة للتأويل لأن المعنى في ملفوظات المتحاورين ضمني سياقي استدلالي أما دلالة الجملة المكتوبة تحت صور الفيلم فهي تفسيرية تركيبية عرفية .[29]

في الغالب الأعم الدبلجة لا يستغنى عنها حتى وإن كانت رديئة بسبب أن بعض لغات الترجمة تفعل العكس نظرا لطبيعتها الغريبة فمنها من تقوم بأخلقة الفيلم أو أدلجته أو تنميطه وقد تقوم بكشط معانيه وترقيقها وتلطيفها أو جلفها وجعلها سوقية نابية هزلية ... الترجمة المتعلقة بالدبلجة حمالة للوجوه بسبب أنها مدرجة في حضن لغات الفيلم المتعددة التي تمارس كل واحدة منها توجهات ومقاصد تتطلب من المترجم أن يكيف ترجمته مع كل عناصر البيئة الفيلمية والتي لا يمثل فيها الجانب اللساني سوى جزئية ينبغي أن نعطيها حجمها الحقيقي لا أقل ولا أكثر .

ويجب أن نؤكد مرة أخرى أن الفيلم يمثل بنية وطريقة تتكيف وتتضام بها الأجزاء أو العناصر لتصنع كلا له وحدته واستقلاليته.إن معمار الفيلم ومبناه ينهار إن لم يكن هناك تضامن بين أجزاءه البصرية والموسيقية والصوتية[30]. ذلك أن حكايته ترتكز على ثلاثة أنواع سردية الصوري والكلمي والموسيقي.

اللغة المصب لها طبيعتها المعجمية والتركيبية والثقافية التي تفلت من قبضة المترجم وهو يشتغل بين كفائتين لغويتين وليس هذا فحسب لأن الفيلم إلى جانب الرسائل اللسانية يغص برسائل أخرى متمثلة في الصور المتحركة المتعاقبة في نفس الوقت مع الرسائل اللسانية فتحرفها وتملؤها بمعاني حافة إيحائية لا يتحكم فيها المترجم وتصل إلى المتلقي المشاهد محرفة وليس كما في الأصل أو كما تمثلها أو قدرها المترجم . بل نجد فيها تشويهات ، ضياعات ، تضخم، مسخ هزلي كوميدي وذلك لأن ترجمة الفيلم لا تكون مطلقا بمنأى عما يصاحبها في الفيلم من حركات وإنجازات جسدية وألوان وإشارات بالوجه واليد والرأس والتي تتضافر في صناعة معاني يعجز المترجم عن تقديرها أو حوسبتها وتجعل الفيلم ممسوخا وفاقدا لتوازنه وتوجهاته ومقاصده ومعاني رسائله التي لا تصب في اتجاه موحد بل مشتت[31].

وفي هذا السياق ضعف ترجمة الفيلم ــ سترجة ودبلجة ــ لا يعود إلى عجز المترجم عن الوفاء بمقتضيات اللغة المنبع التي ينقل عنها واللغة المصب التي ينقل إليها ، ولكن الأمر كله يعود إلى عدم التمكن من موضوع ومقتضيات الفيلم ، كأن يكون غريبا عن أفقه الثقافي وأعرافه.

ونستدل مما سلف أن على المترجم العبور إلى ما وراء المعنى الظاهر لا إلى ما يقال بل إلى ما يراد قوله في الفيلم ويتعرف على الطريقة والكيفية التي يتعاشق ويتواشج السرد مع لفطات الفيلم بوصفه شرحاأو فهما أو تكاملا أو دمجا ...

كل ما هو دلالة في الواقع أو في الفيلم يرتبط باللغة أو اللسان لا يوجد في الواقع أنظمة دالة على الأشياء في حالة خالصة.تأتي اللغة دائما بوصفها وسيطا على الخصوص في أنظمة

الصور كعناوين، وفهارس، ومواد لهذا ليس صحيحا القول أنَّا اليوم في حضارة الصورة على الإطلاق وخارج اللغة.

إن الأشياء[32] التي تؤثث واقعنا وصور أفلامنا ليست معدومة من الدلالة حتى وإن كانت لا تقوم بالتواصل فهي تملك معنى ولنأخذ كمثال التلفون بوصفه أحد الأشياء الأكثر وظيفية لكن مظهره على الشاشة يبث معنى أو معاني مستقلة عن وظيفته فالتلفون الأبيض يبث معاني الرفاهية أو الأنوثة وهناك تلفونات قديمة توحي بفكرة عن مرحلة قديمة انقرضت. كل الأشياء في الشاشة نصوص وأنظمة تحيل (Système de Renvois) كما يحيل النص اللغوي لا تنعدم منها المعاني .فهي تنضوي مثل التلفون في نسق الأشياء ــ علامات Système d'objets –signes . في فضاء الترجمة السمعية البصرية، فضاء الإنسان، لا شيء يفلت من قبضة المعنى والدلالة.[33]

نصل ختاما، بعد مراحل هذا البحث، إلى أن الترجمة السمعية البصرية على بساطتها الظاهرة لا تخلو من تعقيد فهي عملية دينامية تنمو وتتطوّر مناهجها ووسائلها اطرادا مع الوقت، وأنها قد تتحوّل في بعض الحالات، وفي بعض المجالات، إلى عملية إبداعية، محسوبة الخطوات والدرجات، تراعي مكوّنات الصور والنص الأصلي، وتتجاوب مع متطلبات القارئ المستهدف محققة التوازن والتعادل بين الطرفين. إن نص الترجمة المصاحب لمحتويات الفيلم والمسلسل ليس فعالية ثابتة،وإنما هو فعالية متحركة دينميكية محتملة، تملك أكثر من ذاكرة ومرجع وأكثر من تأطير سردي .

الهوامش:

1 ينظر عبدالله العميد نـــسخة معدلة من الورقة المقدمة لندوة "تكوين مترجمي الغد" التي نظمتها مدرسة الملك فهد العليا للترجمة بطنجة، 8-10 نوفمبر/تشرين الثاني 2006.

*المقابل المقترح للمصطلح الفرنسي la traductique وذلك نحتا من "الترجمة" و"المعلوماتية".

2ــ لمزيد من التوسع ينظر : المترجم ، ذاكر عبد النبي.ترجمة الآلة ومراجعة الإنسان ،وهران ندار الغرب للنشر والتوزيع ،عدد 7،جوان 2003،ص13ــ34.

3 Voir : DELISLE, J. (1980) : *L'analyse du discours comme méthode de traduction*, Ottawa, Les presses de l'Université d'Ottawa, 282

4 _ Voir :Roman Jackobson,Huit questions de poétique, Paris,seuil,p80-96.

5طه عبد الرحمان ،المنطق والنحو / الصوري ،دار الطليعة ، بيروت ،ط1983، 1،ص 5 _ Voir :Roman Jackobson,Huit questions de poétique, Paris,seuil,p80-96.

.9

6 _ Edmond Cary,Comment faut il traduire ?P.u.L, 1985,p10-13.

7ينظر الحمداوي جميل ،النقد العربي ومناهجه:http://www.arabswata.org

8_ مونان جورج ،علم اللغة والترجمة ، ترجمة أحمد زكريا إبراهيم ،القاهرة ،المجلس الأعلى للثقافة ، 2002،ص121.

9 Göran Sonesson, Comment le sens vient aux images, In Carani, Marie, éd., *De l'histoire de l'art à la sémiotique visuelle*. Les Nouveaux Cahiers du CÉLAT/Les éditions du Septentrion, Québec 1992; ss 29-84.

* هناك فرعان أساسيان للسيمياء: سيمياء التبليغ وسيمياء الدلالة يحتويان إتجاهات عدة منها: الاتجاه الإيطالي الذي يقوده "أمبرتو إيكو Umberto Eco " و"روسي لاندي" والاتجاه الروسي الذي يشمل الشكلانية الروسية ومدرسة تارتو والاتجاه الفرنسي بمختلف تفرعاته، والاتجاه الأمريكي الذي يتزعمه" بيرس (شارل سندرس) C.S. Peirce

10 Göran Sonesson, La rhétorique du monde de la vie, Département de sémiotique, Université de Lund, Suède *Actes du congrés de l'AISV, Sienne, juin 1999*.

10 _ محسن بوعزيزي، سيميولوجيا الأشكال الاجتماعية عند رولان بارت مجلة الفكرة العربي المعاصر، عدد 112/ 113، 2000، ص: 64 .

11

12 الدبلجة تقابل الكلمة الفرنسية Le doublage هي إجراء تقني يقتضي تكييف ونقل حوارات فيلم من الأفلام إلى لغة مختلفة عن اللغة الأصلية التي تأسس عليها الفيلم ابتداء .

13العنونة المقصود بها مصطلح Sous –titrage والمتمثل في الحوارات المترجمة والتي تكون في أسفل صور الفيلم . تكون مكافئة ، بما إطناب أو تلخيص لمحتوى الحوارات.

14 _ translation,Tel-Aviv :Porter institute for poetics and semiotics,1980,p17 Toury,Gidéon,In search of a théory of

15 Voir : Schleimacher,Friedrich :Des differentes méthodes de traduire ,et autres textes traduits par A Berman et C Berner ;ed seuil, novembre, 1999.

16 .التأويل والتفكيك،مدخل ولقاء مع جاك دريدا:هاشم صالح،مجلة الفكر العربي المعاصر،عدد مزدوج 54ـــ1988،55،ص111.

17 ـــ حفريات المعرفة ،ميشال فوكو،ترجمة سالم يفوت،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط 1987،2،ص104.

18ـــ جيل دولوز ،الصورة الحركة،دمشق ،وزارة الثقافة والمؤسسة العامة للسينما، 1997 ص41-52.

19 لا نوظف السردية بمفهوم علم اللغويات أو السرديات فهي مرادف لـــ القصة :فالسرديات هي القصص التي نحكيهالأنفسنا أو لغيرنا عن العالم الذي نعيش فيه، وإيماننا بهذه القصص هو الذي يوجه سلوكنا في العالم الفعلي إنها كما يقول وولتر فيشر :شكل المعرفة كما ندركها لأول مرة وهي تحدد الشكل الذي نتصرف به إزاء الأخرين وإزاء الأحداث وهنا نعتمد السردية لتفسير سلوك ومواقف المترجمين المخالف للمعايير المتعارف عليها ومخالف كذلك للثنائيات الاستراتيجية في الترجمة

20 الترويم في واقع الأمر ممارسة رعوية عند البدو .عندما تموت بقرة أو شاة تاركة خروفا يتيما يتوسل البدو بــــ **الروّام** الذي يحاول ترويم الخروف على شاة أجنبية عنه كي تتقبله وبتقبلها فترضعه وهي عملية صعبة يكون فيها الروّام في وضع المترجم فهو يصنع الألفة والتفاوض والتقارب والأنس بطرق متعارف عليها حتى يقع الانسجام التام وتكون الشاة بالفعل أما للخروف ويكون هو وليدها مثلما يكون الانسجام بين الفيلم والدبلجة.

21ـــ لورانس فينوتي ، الترجمة وجماعات التلقي اليوتوبيا؛ ترجمة نجوى إبراهيم عبد الرحمن،فصول ـــع74ـــخريف 2008ـــص64.

22 ـــ علامات في النقد ،الترجمة والتأويل، أحمد باعسو ،عدد 29 ،سبتمبر1998،ص266.

23ـــ جيا دلوز ،م.س،ص54-71.

24Bernard Vouilloux , : L'Œuvre en souffrance. Entre poétique et esthétique, coll. L'extrême contemporain, Éditions Belin, coll. Essais et savoirs, Presses universitaires de Vincennes, 2004.

25 ـــ **روي آرمز : لغة الصورة،ترجمة سعيد عبد المحسن ،سلسلة الألف كتاب 107/2 الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة ،1992.**

26 ـــ **قيس الزبيدي ، بنية المسلسل الدرامي التلفزيوني ـــ نحو دراميةجديدة ، قدمس للنشر والتوزيع ، دمشق ،ط 1 ،2001.**

27 ـــ **يوري لوتمان ، مدخل إلى سيميائية الفيلم ،ترجمة نبيل الدبس ،النادي السينمائي ،دمشق ، 1989.**

28ينظر: . Dominique Maingueneau, Pragmatique pour le discours littéraire ;Nathan/Her,Paris,2001,p27-35

29ـــقيس الزبيدي ،م .س ،ص102

30 م.ن،ص ص121،115.

31Voir : Greimas, A.J., -´- (1985), ´Structure et rhétorique du signe iconique', in Parret, H., & Ruprecht, H-G., éds., *Exigences et perspective de la sémiotique. Recueil d'hommages pour A.J. Greimas.* Volume I, pp.449-462. Amsterdam: Benjamins Publishing Co.

32ميشيل فوكو ،الكلمات والأشياء ،ترجمة فريق من المترجمين ،مركز الإنماء العربي ،بيروت ، 1989ـ 1990.

33 Voir :Roland Barthes ,L'aventure sémiologique,Paris,Ed Seuil,octobre 1985.

خطاب التأسيس السيميائي في النقد الجزائري المعاصر
(مقاربة في بعض أعمال يوسف أحمد)

د/ وذناني بوداود

جامعة الأغواط

إذا كانت السيميائيات الحديثة قد بلغت درجة من النضج وتعددت اتجاهاتها ، فإنها في المشهد النقدي الجزائري لازالت في بداية الطريق، ويرجع ذلك في نظرنا إلى ضعف تمثل مقولاتها المعرفية والفلسفية، وغياب خطاب يتناول لحظات التأسيس والنمو والتعدد والانفجار. ومن هنا جاءت هذه المداخلة لتقارب ملامح خطاب التأسيس السيميائي في النقد الجزائري، وتجب الإشارة من البداية إلى أن هذه المداخلة لا تدعي لنفسها الكمال والإحاطة بالحقيقة من كل جوانبها، وإنما هي محض اجتهاد شخصي القصد منه المساهمة في التعريف بالمشهد النقدي الجزائري . فإن وفقنا فذلك ما كنا نريد وإن أخطأنا فالله وحده العالم بكل شيء .

الخطاب النقدي الجزائري والحداثة : بدأ الخطاب النقدي في الجزائر في أواخر الثمانينيات يعرف تحولا في تعامله مع النص الأدبي ، وذلك من أجل تجاوز تلك المناهج النقدية السياقية إلى المناهج الحداثية ، التي بدأت تجتاح العالم العربي وخاصة المغرب العربي . ونتج عن ذلك ظهور ما أصبح يعرف بالنقد النسقي من (بنوية ــ أسلوبية ــ سيميائية ــ تفكيكية) وقد تبنت مقولات ذلك النقد نخبة من المثقفين الجامعيين من مثل : [مرتاض ــ بورايو ــ رشيد بن مالك ــ سعيد بوطاجين ــ لخضر جمعي ــ يوسف أحمد ــ عبد القادر فيدوح] والتي كانت ترى بأن الواقع المعرفي في العالم المعاصر أصبح يتطلب معرفة علمية ومنهجية تساير التطور العلمي المتسارع . ومن ثم كانت تلك النخبة هي المؤسسة للمشهد الحداثي

في الخطاب النقدي الجزائري . فقد حاول أصحابها جاهدين تمثل المناهج النسقية ، والعمل على تطبيقها على النصوص الإبداعية ، إلا أن صعوبتها ، وغموض مصطلحاتها ، حال دون تحقيق ما كانوا يأملون فيه . وانحصرت أعمالهم في الترجمة والتنظير و قليل من التطبيقات .والملاحظ أن كل ما أنجزوه لازال لم يتجاوز التعريف بالسيميائيات و لم يؤدي إلى تحقيق بروز منهج نقدي سيميائي في المشهد النقدي الجزائري .

التأكيد على قصور المناهج التقليدية : أكد أكثر من ناقد جزائري على قصور المناهج النقدية التقليدية ، بدعوى أنها أصبحت لا تساير العصر ، فهي قاصرة في مواجهة النص الأدبي ، ولذلك يجب تجاوزها إلى مناهج جديدة . يقول عبد الملك مرتاض : (ولكن ما لا ينبغي أن نختلف فيه أن المناهج التقليدية بقصورها وانطباعيتها وفجاجتها وأفقيتها لا تستطيع أبدا ، وما ينبغي لها ، أن ترقى إلى مستوى النص الأدبي من أمره المعقد المعتاص شيئا ذا بال . فلنكن ما نشاء ، ومن نشاء ، في منهجنا ، ولكن لا نكون فقط تقليديين . ذلك ولو أننا تسامحنا مع أنفسنا وسقطنا في أوحال التقليدية الفجة نعب منها ونكرع ، فلن نصبح قادرين على بلوغ بعض ما نريد من أمر النص الأدبي الذي نعرض له بالتشريح).[1]

فالرفض المسلط على المناهج التقليدية كان بحجة أنها أصبحت عاجزة وغير قادرة على مسايرة ما يحدث من تطورات على الساحة النقدية العالمية ، فهي تقف حجرة عثرة أمام المناهج الحداثية . والملاحظ أن الرفض للمناهج التقليدية تأكد من أكثر من ناقد جزائري ، فعبد الحميد بورايو الذي يعد من مؤسسي النقد الحداثي لا يتردد في نقد تلك المناهج التقليدية التي هيمنت على النص الأدبي ، لذلك يدعو إلى إعادة النظر فيها (لابد إذن من أن نعيد النظر في تلك الدراسات التي استمدت مناهجها وطرائق بحثها من علم النفس ومن التاريخ ومن علم الجمال إلخ ..) [2] وإذا كان بورايو يدعو إلى إعادة النظر في المناهج التقليدية فإن عبد الملك مرتاض يشنّ هجوما عنيفا على النقاد التقليديين ، ويرى بأن ما يقومون به هو عمل متخلف (بحيث ألفينا بعض النقاد الجزائريين لا يستحي من الباطل أن

يدعو جهارا إلى تبني ، في جامعاتنا اليوم ، وفي أواخر القرن العشرين ، بعض المناهج التي كانت سائدة في أوروبا منذ قرن أو أكثر من قرن ، و لم يعد اليوم أحد من النقاد الحقيقيين يتقبلها في أي شكل من أشكالها .) [3]

إن هذا الموقف المتشدد يدل وكأن عبد الملك مرتاض قد اهتدى إلى منهج سحري يعصمه من الزلل في مواجهة النص الإبداعي ، وهو في موقفه هذا مثله ، مثل الناقد العربي عبد الله محمد الغذامي الذي كان هو الآخر يبحث عن منهج يستظل به ، بعدما أعياه البحث في المناهج التقليدية عندما قال :(ولذلك احترت أمام نفسي ، وأمام موضوعي ، ورحت أبحث عن نموذج أستظل بظله . محتميا بهذا الظل عن وهج اللوم المصطرع في النفس .كي لا أجتر أعشاب الأمس ، وأجلب التمر إلى هجر . ومازلت في ذاك المصطرع حتى وجدت منفذا فتح الله لي مسالكه . فوجدت منهجي ، ووجدت نفسي . واستسلم لي موضوعي طيعا رضيا . وامتطيت صهوته امتطاء الفارس للجواد الأصيل .) [4]

الإشادة بالمناهج الحداثية : لقد أدت تلك المواقف المعادية للخطاب النقدي التقليدي إلى الإشادة بالخطاب النقدي الحداثي، والدعوة إلى مراجعة المشهد النقدي. يقول عبد الملك مرتاض (وانطلاقا من معطيات الحداثة فإنه أنى لنا أن نراجع مناهجنا، كما نراجع أنفسنا من أجل تطعيم رؤيتنا إلى النص الأدبي، كيما نعامله معاملة حديثة، ولكن دون أن نفصمه عن الذوق العربي .) [5] .

وإذا كانت المناهج الحداثية جديرة بالإتباع ، لجدية أدواتها الإجرائية ، فإن التحذير من الوقوع في الخطأ يصبح واجبا نظرا لصعوبتها . فليس من السهل الأخذ بتلك المناهج نظرا لارتباطها بالعلوم التجريبية ، ولابد للآخذ بها أن يتسلح بمعرفة منهجية تمكنه من تمثل الخلفيات المعرفية المؤسسة لها . وهو ما نبه إليه عبد الحميد بورايو (لقد حرصنا في معالجاتنا المختلفة (...) على استبعاد المفاهيم المنقولة بشكل حرفي عن الدراسات الغربية .كما عملنا على تجاوز التطبيقات الميكانيكية التي تعتمد على أدنى جهد تأصيلي وتمثلي

لهذه المفاهيم . وذلك درءا للمزالق التي تقع فيها عادة التناولات النقدية الضحلة المستكينة لراحة السهولة والكسل المعتمدة على اجترار المفاهيم السطحية المستهلكة .) [6] .

وتجب الإشارة هنا إلى أن جهود هؤلاء النقاد ــ مهما قيل فيها ــ قد ساهمت في تأسيس وعي نقدي جديد لفت الانتباه إلى أهمية تلك المناهج في قراءة النصوص الإبداعية وتحليلها . كما أنها لعبت دورا كبيرا في تحريك المشهد النقدي في الجزائر .

والملاحظ أن الخطاب السيميائي كان الأكثر حضورا في المشهد النقدي الجزائري على صعوبة مصطلحاته . و ذلك في نظرنا يرجع للأسباب التالية :

1 ــ أن جل الذين تبنوا الخطاب السيميائي هم من الذين درسوا في فرنسا على يد مجموعة من المفكرين الذين يعدون من أقطاب السيميائية الحديثة غريماس رولان بارت ......إلخ

2 ــ التحرج من الخطاب النقدي البنيوي الذي وضع النص في قفص النسق المغلق . فإذا كانت (البنوية قد تعلقت بوهم النسق المغلق والتحليل المحايث فإن المقاربات السيميائية استطاعت أن تتجاوز هذه الحدود الضيقة لترتقي بها إلى مترلة انبثق منها خطاب واصف mitadiscours تمثلت وظيفته في البحث عن الأنساق السيميائية الدالة بمستوياتها اللسانية وغير اللسانية ، وهذه الأنساق لم تفصلها السيميائية عن إطارها الاجتماعي العام والملابسات التي أحاطت بنشأتها، وذلك ما تنبأ به دوسوسير في محاضراته حول اللسانيات العامة.) [7] .

3 ــ سحر السيميائيات بأنها علم العلوم أو الخطاب الذي يأخذ من كل العلوم .

فالملاحظ على السيميائيات أنها(ساهمت بقدر كبير في تجديد الوعي النقدي من خلال إعادة النظر في طريقة التعاطي مع قضايا المعنى .ولقد قدمت في هذا المجال مقترحات هامة عملت على نقل القراءة النقدية من وضع الانطباع والانفعال العرضي الزائل والكلام الإنشائي الذي يقف عند الوصف المباشر للوقائع النصية ، إلى التحليل المؤسس معرفيا وجماليا) [8]

فهذه الأسباب في نظرنا كانت الدافع لبعض النقاد الجزائرين لتبني الخطاب النقدي السيميائي ، وكان د/ عبد الملك مرتاض صاحب أول مبادرة من خلال بحثه الموسوم بـــ(تحليل سيميائي لحكاية حمال بغداد) و على الرغم مما شاب ذلك العمل من نقائص إلا أنه فتح شهية بعض النقاد الجزائريين على المناهج الحداثية وخاصة السيميائيات .

وإذا كان للخطاب السيميائي حظ في المشهد النقدي الجزائري ، فإن الباحث الواعي يمكنه أن يتنبه إلى أن الخطاب السيميائي يختلف عن الخطابات الحداثية الأخرى ، فهو خطاب يتشاكل مع بالمعرفة العلمية ، لذلك فهو خطاب يستعصي على الفهم .(من هنا يمكن أن نعتبر الخطاب السيميائي ، بأنه ليس مجرد أداة يتوسل بها للبحث عن المعرفة وفحصها ، أو مجرد خطة مضبوطة بمقاييس وقواعد وطرق وخطوات إجرائية تساعد على الوصول وتقدم الدليل ، وإنما هو يمثل رؤية أفرزتها الظاهرة العلمانية scintisme المعتمدة أساسا على نظرية نقدية شمولية ، ما فتئت تدك الحدود الفاصلة بين مختلف العلوم والتخصصات ، لتطيح بـــ "كوجيطو ديكارت " أنا أفكر إذن أنا موجود " وتستعيض عنه بمقولة " أنا أتكلم إذن أنا موجود " مشرعة بذلك انقلابا منهجيا ، تستعير فيه الخطابات النقدية أدوات بعضها البعض ، في خطاب مركب متميز بالأصالة ، يقوم على قراءة متأنية ومعمقة للسياقات الثقافية والإبستميولوجية المنتجة للأدوات .) (9) .

<u>الناقد الجزائري واستشعار صعوبة الخطاب السيميائي :</u>

لقد أكد النقاد الذين اهتموا بالسيميائيات عصوبة الخطاب السيميائي ، نظرا لافتقاد الناقد الجزائري للخلفيات المعرفية التي تقف وراء ذلك الخطاب .فإذا كان الخطاب السيميائي مستعصي الفهم في لغته الأصلية ، فما بالك في اللغات التي يترجم إليها ، فالترجمة في الكثير من الأحيان تزيد من صعوبة فهم المعني ما بالك بالمصطلح. وعليه (فإن الترجمة بالشكل الذي يتم به . وبحكم تعبيرها عن رغبة فردية تخضع لميول شخصية أكثر مما تخضع لفعل معرفي جماعي .تزيدها غموضا على غموض ولا تفي بالغرض العلمي .) (10) .

ومن بين النقاد الجزائريين الذين استشعروا صعوبة الخطاب السيميائي رشيد بن مالك الذي نبه في مواقف كثيرة إلى تلك الصعوبات التي يواجهها المتلقي العربي. فالقارئ العربي في نظره يواجه صعوبة كبيرة في قراءة ما كتب عن السيميائيات سواء كان مترجما أو في شكل بحوث فهو (يلقى مشقة كبيرة في فهمها، وتمثلها واستصاغتها وفك رموزها ومصطلحاتها ، فهو يقرأ ويبذل مجهودا كبيرا لتطويق فكرة أو مفهوم ولفهم ما يترجم إلى اللغة العربية ولكنه لا يفهم ولا يجد إلى ذلك سبيلا .وأنى له أن يتمثل ما يقرأ وهو يفتقد إلى معرفة المسارات العلمية التي قطعتها السيميائية ومفتقد إلى إدراك الفوارق المنهجية والمفهومية بين هذا المصطلح أو ذاك ، هذا التيار أو ذاك .) [11]

وبذلك يكون قد وضع إصبعه على مكمن الضعف في النقد العربي الحداثي ، لأنه اطلع على السيميائيات في موطن نشأتها وتعلم مناهجها من أفواه أقطابها ومشايخها ومنظريها ، يؤكد مرة أخرى صعوبة المناهج النسقية وخاصة السيميائيات ، ولذلك فهو يرى بأن تلك الأعمال (تظل ناقصة (ومضللة أحيانا) لأنها تقدم مفصولة عن أسسها الإبستمولوجية، وعن المناخ الذي ولدت فيه ، الشيء الذي يجعل القارئ عاجزا في أغلب الأحيان عن إدراك الفروقات بين هذه النظرية أو تلك بين هذا المفهوم أو ذاك .) [12]

فهو يصارح القارئ العربي بأن الخطاب الغريماسي مثلا يحمل الكثير من الطلاسم والتعقيدات. [13]

إن صراحة رشيد بن مالك تؤكد مرة أخرى بأن معارفنا التقليدية لا تؤهلنا لتمثل المعرفة السيميائية ، ولا تمكننا من فهم مقولات [غريماس وكورتيس وجيرار جنيت وجان بيار غولدنستاين وجوليا كريستيفا]. لأننا كما يقول : (لم نكن نملك من المقدرة على تلقي هذه المعرفة الغزيرة ذات الأصول الفكرية المتنوعة من منطق ورياضيات ولسانيات وفيزياء وكيمياء .) [14] .

إن القطيعة الحاصلة بين القارئ العربي والتيارات البنوية والسيميائية ترجع إلى افتقار المكتبة العربية إلى المؤلفات تتضمن الأصول المعرفية والفكرية التي مهدت لظهور الخطاب النقدي السيميائي ، فمعرفة تلك الأصول الفلسفية ـــ والتي تتفرع إلى حقول معرفية متنوعة ـــ تعد أمرا أساسيا فمن تلك المرجعية العلمية استمدت السيميائية أجهزتها المصطلحية وأدواتها الإجرائية المتبدية بشكل واضح في التمارين التطبيقية [15]. ولم يكن "رشيد بن مالك " الوحيد الذي استشعر صعوبة المنهج السيميائي ، فالسعيد بوطاجين هو الآخر يطرح نفس الإشكال قائلا (يجب الإشارة إلى أننا عانينا بعض الشيء من إشكالية المنهج والمصطلح .

أما على المستوى الأول فلأن المناهج كلها في حركة مستمرة بحثا عن ذاتها وعن طريقة مثلى لامتلاك النص .(......) أما على صعيد آخر ، فإننا نعتبر أن هناك إشكالية مزدوجة ، هناك الاختلاف الموجود بين المنظرين الغربيين ، وهناك الترجمات العربية لمصطلحات لم يستقر عليها منتجوها نظرا لعدم تقعيد هذه العلوم بعد .)

خطاب التأسيس السيميائي : المقصود بالخطاب التأسيسي هو ذلك الخطاب الذي يبحث في الأصول الأولى المؤسسة للمشروع السيميائي الحديث . أي هو خطاب يحاول الكشف عن الجهاز المفاهيمي المتمثل في المقولات الفلسفية والمعرفية التي تقف وراء التنظير السيميائي الحديث ، والقصد من ذلك ضمان المعرفة الصحيحة للخطاب السيميائي .

والملاحظ أن هذا النوع من الخطاب قليل إلى حد الندرة في المشهد النقدي الجزائري ، ويرجع ذلك في نظرنا إلى :

1 ـــ أن السيميائيات الحديثة هي مشروع جديد لازال في طور النشأة أضف إلى ذلك تعدد اتجاهاته .

2 ـــ صعوبة السيميائيات الحديثة نظرا لتداخلها مع علوم شتى تحتاج إلى جهد فكري .

3 ـــ ضعف الرصيد المعرفي العلمي للناقد الجزائري .

ومن هنا فالمطلع على المشهد النقدي الحداثي في الجزائر يلاحظ بأن هناك ناقدان فقط كانت لهما النية في تأسيس مشروع سيميائي في النقد الجزائري . وهما د/ رشيد بن مالك و د/ يوسف أحمد . فكلاهما كان يشعر بذلك النقص الكبير في التعريف بالأصول المعرفية والفلسفية التي مهدت للتنظيرالسيميائي . وهذا الإحساس دفع بهما إلى التنبيه إلى ذلك.

فرشيد بن مالك يرى بأن التعريف بـــ (التأريخ للحركة السيميائية بوصفها مشروع بحث في طور الإنجاز ضروري لموضعتها في سياقها التأريخي ، وضبط معالمها الأساسية والكشف عن النظريات التي مهدت لظهورها . وهذه العملية ضرورية وكفيلة بتوجيه القارئ نحو أصولها مباشرة ، إذ بدونها سيجد لا محالة مشقة كبيرة في استساغة هذه النصوص السيميائية التي تكاد تكون معقدة في قراءتها حتى على المتخصصين . وتتعقد الأمور أكثر فأكثر باضطراب الخطابات السيميائية المعاصرة .)(16)

ومثل هذا الشعور نجده بحدة أكثر عند يوسف أحمد الذي يرى بأنه (لا يمكن تجريد السيميائيات المعاصرة من أصولها الفلسفية القديمة ،)(17)

لما لذلك من أهمية كبرى في تبيين معالمها والكشف عن أسرارها . وإذا كان كلاهما شعر بالنقص، فإنهما قد اختلفا فيما قدماه في هذا المجال . فرشيد بن مالك ونظرا لارتباطه بسيميائيات المدرسة البارسية المرتبطة بلسانيات دوسوسير . نجده يقف عند الأصول اللسانية والشكلانية دون غيرها . فعلى الرغم من غزارة علمه وسعة إطلاعه، وجديته في العمل، فإنه لم يستطع أن يتجاوز التعريف بالسيميائيات اللسانية لدوسوسير ومصطلحاتها دون الالتفات إلى الأصول الفلسفية الأولى التي انبثقت عنها ، وكانت السبب في وجودها .

أما يوسف أحمد فهو يؤكد على أنه لا يمكن الحديث عن التنظير السيميائي دون الكشف عن الجهاز المفاهيمي الذي يقف وراء ه . إن السعي الحثيث من طرف هذين الناقدين يصب في خانة تلك المقولات العربية التي تسعى إلى تأسيس نظرية سيميائية حديثة تساير تطور النص الإبداعي العربي من جهة ، ومن جهة أخرى تساير ما يحدث من تطور

في المناهج النقدية في العالم . وعليه فالنية التي تقف وراء الخطاب التأسيسي تهدف إلى بلورة فكرة واضحة عن السيميائيات قصد الوصول إلى إرساء دعائم منهج سيميائي واضح المعالم في النقد الجزائري .وهو ما يؤدي في الأخير إلى تطوير الممارسة النقدية وإخراجها من ذلك الضيق الذي تعاني منه بسبب تشيعها لنظرية نقدية دون أخرى .

التأسيس لمشروع سيميائي :

إن الذي يطلع على ما كتبه يوسف أحمد يدرك بأن هذا الناقد قد تنبه إلى أمر هام يتعلق بالخطاب السيميائي في النقد الجزائري ، فالأعمال التي قدمها جاءت لتؤسس لمشروع سيميائي في النقد الجزائري ، على أسس معرفية وفلسفية متينة ، وبما أنه صاحب مشروع ، فإن جهوده قد توزعت على المجالات التالية :

1ـــ إنجاز مجموعة من البحوث العلمية القصد منها تتبع أصول السيميائيات.(أنجز في هذا المجال 4 كتب)؛

2 ـــ تكوين مجموعة من الباحثين في السيميائيات .(تخرج منها دفعتان من طلبة الماجستير)؛

3 ـــ إصدار مجلة متخصصة في السيميائيات (صدر العدد الأول في خريف2005)؛

4 ـــ تأسيس مختبر السيميائيات وتحليل الخطابات .

ويمكننا أن نقرأ في ما قدمه هذا الباحث بداية تكون مشروع نقد سيميائي في النقد الجزائري . وما يهمنا هنا هو ما يتعلق بالبحوث التي قدمها . فهو من البداية ركز على الأصول الفلسفية للمناهج النسقية ، لأنه يرى بأن الفهم الجيد لتلك المناهج يبدأ من معرفة أصولها ، و ذلك في نظره يمكن الناقد من السيطرة على الأدوات الإجرائية التي تتحكم في المنهج ، مما يجنبه المزالق في التطبيق . وعلى العموم نقول بأن هذا الباحث قد استطاع أن يتمثل السيميائيات في أصولها ومقاصد منهجيتها . وعمل مثل هذا يحتاج إلى تبصر معرفي كبير وإلى جهد مضن ومعرفة واسعة بعلوم شتى وخاصة (الفلسفة ، المنطق ، الرياضيات ،) . فالمعروف عن السيميائيات أنها علم كل العلوم ، لأنها تستفيد من كل

العلوم ، وهو ما جعلها تصل حالة من النضج (استدعت التفكير في كتابة تاريخ يرسم الخط التصاعدي لهذا العلم الجديد . ولقد حاول بعض الباحثين استعادة لحظات التأسيس والنمو والتعدد والانفجار من خلال تحديد أهم المحطات التي عرفتها السميائيات .وكان هناك ما يدعو إلى ذلك فلقد تشعبت الدراسات السيميائية وتنوعت وظهرت داخلها تيارات ذهبت بالتحليل في جميع الاتجاهات ، ووسعت من دائرته ليشمل كل المناطق التي تغطي الوجود الإنساني بدءا باللسان وانتهاء بكل مظاهر السلوك الإنساني ، اللغة واللباس والعلاقات الاجتماعية والطقوس الأسطورية والدينية . فكان لا بد من التمييز والفصل بين ما ينتمي حقا إلى السيميائيات وبين التخصصات التي تستعير منها بعض أدواتها فقط ، وبين الممارسات التي لا علاقة لها بها على الإطلاق .) [18]

ومن هنا كان الخطاب التأسيسي لدى د/ يوسف أحمد يتأسس من خلال فرضية مفادها أن السيميائيات هي جهاز مفاهيمي معرفي يمتد بجذوره في الإرث المعرفي الإنساني منذ أن بدأ الإنسان يعي ويفكر ويضع الأسس المعرفية وإلى اليوم، (إن مفهوم العلامة ليس وقفا ــ كما يعتقد إيكو ــ على اللسانيات ، ولا حتى على السيميائيات الخاصة . ولكنه يضرب في تاريخ التفكير الفلسفي بجميع مشاربه الثقافية لكون اللغة ــ إذا استحضرنا استعارة ميرلو بونتي ــ عنصرا حيويا للإنسان كما هو الماء عنصر حياة للأسماك والحيوانات المائية التي لا تستطيع أن تعيش خارجه .) [19]

وهذا الطرح دفعه إلى القيام بعمل حفري في التراث الثقافي الإنساني خاصة التراث الغربي ، ليتتبع من خلاله المعرفة السيميائية في أصولها الأولى ، و الوقوف على أهم المحطات التي كان لها التأثير المباشر في السيميائيات الحديثة .وقد جسد عمله ذلك من خلال مؤلفين هما : [السيميائيات الواصفة (المنطق السيميائي وجبر العلامات)] و [الدلالات المفتوحة (مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة)] وقد اتبع في عمله منهجا يقوم على : أ ــ مناقشة المقولات الفلسفية التي تناولت العلامة وفلسفة اللغة قديما وحديثا .

ب ــ العمل على ربط السيميائيات الحديثة بأصولها الفلسفية والفكرية .

وبذلك قدم عملا معرفيا ممنهجا سد به ذلك النقص الذي كان يعيب المشروع السيميائي في النقد الحداثي الجزائر ، وهو من البداية يظهر تفهما كبيرا لما يقوم به ، لذا يرى بأنه (لا يمكن تقديم تصور لماهية العلامة ، دون الوقوف على علاقتها بالمعنى . وهذه العلاقة شكلت هاجسا معرفيا للتفكير الفلسفي القديم منذ أن بدأ يتأمل العلاقة القائمة بين اللغة والفكر وبين الصور والأشياء من جهة والكلمات والأشياء من جهة أخرى .) و (أن فهم المعنى من المنظور السيميائي لا ينبغي فصله عن النسق الفلسفي والعلمي العاملين ، أي عن المعرفة الإنسانية التي جعلت "جون لوك" يهتدي إلى السيميائيات التي ترتبط ببقية عناصر هذه المعرفة)[20]

فهذا الطرح الواعي المتفهم لدور الفلسفة والمنطق في تطوير المقولات المعرفية ، هو الذي أكسب بحوثه قوة الحجة ودقة المعلومة ومنطقية السؤال. لأنه باحث يؤمن بتلك الصرامة العلمية التي تمكن الناقد من الوقوف على حقيقة النص الإبداعي .وأنه بدون تلك الصرامة تضيع الحقيقة تبعا للأهواء. (ولهذا ينبغي أن نحتاط منهجيا في إصدار الأحكام القطعية التي تتنافى مع صرامة البحث العلمي الجاد الذي يتجاوز الأحكام الانطباعية والمطلقة، ونتسلح بالصبر الجميل، غير أن هذه الاحتياطات المنهجية لا ينبغي أن تمنعنا من إبداء الرأي مهما كان يبدو في ظاهره قاسيا وما هو بقاس ، وإنما الواقع يفرض هذه الحقيقة أو تلك، ولكن الناس هم الذين لم يتعودوا على تقبل لغة الطرح العلمي تقبلا حسنا، وتربوا على منطق التبرير والتماس الأسباب الواهية لما هم بصدد إقراره دون سند علمي. وقد أقررنا في غير هذا الموضع استحالة وجود قراءة حيادية خالصة ونتائج مطلقة بالمرة. إن المنطق النقدي الذي لا يتسلح بالنسبية سينتهي لا محالة إلى الإفلاس والانسداد، ولا يحقق المقاصد العامة للبحث العلمي المتوخاة في مثل هذه الأمور الجليلة والمسائل الفردية.)[21]

إن الصرامة العلمية التي يؤمن بها الباحث هي التي أنتجت ذلك الخطاب النقدي الذي يمتح وجوده من تلك الأحكام العلمية الصارمة التي لا تنحاز إلى جهة ما. فهو

خطاب نقدي يتوشح بوشاح الصدق العلمي وعدم المراوغة والكذب وتجاوز الحقيقة، و الابتعاد عن الأحكام الارتجالية الخالية من الدليل العلمي .

وإذا كان الخطاب النقدي هو فاعلية قرائية ، تستقرئ النصوص الإبداعية للوقوف على ما تخزنه في جوفها من معرفة وفكر وما تتوفر عليه من جمال ، وبعبارة أخرى هو كيان من الفكر والمعرفة قائم بذاته يعمل على محاورة النصوص الإبداعية، فإن ذلك يقتضي من الذي يقوم به أن يحمل زادا معرفيا علميا .وهو ما نقف عليه لدى يوسف أحمد فهو يتوفر على رصيد معرفي فلسفي ورياضي إلى جانب الإطلاع الواسع على كل مصادر المعرفة لذلك كان مشروعه السيميائي يتأسس على وعي نقدي جديد يقوم على أسس معرفية علمية متينة . أي على وعي نقدي يتمثل المنهج على حقيقته العلمية . ومن هنا كان الخطاب الصادر عنه خطاب يتوفر على التمثل الصحيح للمرجعيات المعرفية المؤسسة للنظرية السيميائية . خطاب واع بذلك التراكم المعرفي الذي يقف خلف النظريات السيميائية الحديثة . لذلك حاول أن يربط التنظير السيميائي بأصوله المعرفية المؤسسة له . أي ربط الخطاب السيميائي بأصوله المعرفية الفلسفية ، فهو يدرك بأنه لا يمكن فصل المنطق السيميائي عن أصوله الفلسفية . وقصده من ذلك كله الوقوف على المسار الذي قطعته السيميائيات من المقولات الفلسفية اليونانية إلى المقولات الفلسفية الحديثة ، ومن المنطق القديم إلى المنطق الحديث . وبذلك استطاع من خلال عمله هذا أن يوفر للناقد السيميائي العربي جهازا مفاهميا متكاملا .

وما نحاول قوله بعد الذي قلناه سابقا هو أن يوسف أحمد كاتب " السيميائيات الواصفة " و الدلالات المفتوحة " قد كان واضحا فيما يريد أن يقوله فيما يتعلق بالأصول المعرفية والفلسفية للسيميائيات الحديثة ، حيث أكد على أن أصول الخطاب السيميائي توجد في تلك المقولات الفلسفية والفكرية التي سبقت مقولات دوسوسير و ش . س . بورس . وأن عملهما جاء نتيجة تراكمات معرفية سابقة تمتد من ديمقريطس الإغريقي إلى

كارناب في العصر الحديث .وقد جسد ذلك الطرح في الكتابين المذكورين سابقا على النحو التالي :

أولا :المنطق الإغريقي :

من البداية يلاحظ بأن السيميائيات ليست وليدة مقولات دوسوسير، و ش .س. بورس ، وإنما تعود إلى أقدم العصور ، فهناك الكثير من الفلاسفة الذين تكلموا عن العلامة وعن فلسفة اللغة ، وهؤلاء هم الذين وضعوا البذور الأولى للسيميائيات .لذلك فهناك ارتباط وثيق إلى حد التطابق بين السيميائيات والمنطق ونظرية المعرفة. وعليه فالمنطق الإغريقي يعد في نظره المنطلق الأول للسيميائيات .

فمقولات كل من [ديمقريطس وهيرقليطس وبارميندس وسقراط وأفلاطون وأرسطو] تساعدنا في فهم العلاقة بين السيميائيات والمنطق. لأن المنطق اليوناني أعطى للغة مكانة كبيرة ، وأن منطق أرسطو يعتبر البداية للأولى لما يسمى بفلسفة اللغة فقد (استخلص أرسطو مبادئ العقل التي تحصر الحقيقة في مجال تطابق الفكر مع الواقع على نحو مخالف لفكرة أن الحقيقة متأتية من انسجام الفكر مع نفسه . وهكذا فإن النسقية السيميائية الأرسطية ذات الطبيعة الأنطولوجية تربط العلامات بالعوالم العيانية الفعلية ، وذلك لأن هذه العلامات تنظم داخل قوانين الوجود .) [22]

وما هو معروف عن المنطق الإغريقي أنه اهتم بالعلامة اهتمامه باللغة فـــ(العلامة في التفكير الإغريقي قد تدل على عرض symptome من الأعراض المرضية ويقال لها حينئذ semeion ولهذا ارتبط هذا العلم منذ القديم بالطب .ولكن أفلاطون يصطنع المصطلح السابق ليرادف لديه العلامة اللسانية .)23 [23]

وهنا يتساءل الباحث عن علاقة هذا المصطلح بدوسوسير فيقول : (ولسنا ندري ما إذا كان دوسوسير قد اقتبس هذا المفهوم منه أم من الفلسفة الرواقية ، غير أن أرسطو يقيم فرقا بين نظرية العلامة اللسانية ونظرية semeion .) [24] والمؤكد في الفكر

الإغريقي أنهم (فرقوا بين العلامة اللغوية وكلمة semeion ، وهذا الجذر اللغوي هو الذي دفع دوسوسير إلى أن ينحت منه مصطلح السميولوجية semiologie .) [25]

ومن هنا نجد أن التصورات التي قدمها المنطق الأرسطي تعد البوادر الأولى للسيميائيات الحسية .(وبناء عليه فإن نظرية الحكم الأرسطية ببعديها النفسي والمنطقي وبطبيعتها الجدلية العلمية تتمثل في وحدة التركيب والتحليل اللذين لا يكادان ينفصلان في أثناء عملهما ، ولا سيما إذا كان مجردين ، وترتبط بالخطابات التي تتوافر على خبر .) [26]

وقد أدى به البحث في مقولات المنطق الأرسطي إلى الوقوف على تلك العلاقة التي تربط بين منطق أرسطو والتنظير السيميائي عند غريماس على الرغم من أن غريماس يدعى بأنه يستمد ذلك من لسانيات دوسوسير .فـــ(إذا رمنا الحديث عن العلامات التي تتحكم في عناصر الحكم فهي قائمة على علامات وجودية متضايفة بين المتصل بوصفه حكما إثباتيا conjonction والمنفصل بوصفه حكما منفيا disgonction التي سيكون لهذه العلاقات حضور متميز في النظرية العاملية لـــ غريماس .) [27]

ومعنى ذلك أن (الثنائية التي تنتظم فيها الأحكام ترتكز على التقابل بين الإثبات والنفي . ومن هذه الثنائية ينبثق مبدأ التناقض ، إذ ولا وجود لتناقض ما لم يكن هناك تطابق بين الإثبات والنفي . ومن هنا تتبين لنا الأصول المنطقية " للمربع السيميائي " أو " المربع الدلالي " الذي يعد من أبرز معالم التفكير السيميائي لدى غريماس الذي يقيمه على ثلاث علاقات : التناقض والتضمن والتضاد ، على الرغم من أن غريماس وكورتاس يعيدانه إلى أصول لسانية .) [28]

وهكذا تتضح للباحث العلاقة بين المربع السيميائي لغريماس و (مربع التقابل الذي اصطنعته النسقية الأرسطية في تطبيق الأحكام على مبدأي التناقض والثالث المرفوع) [29]

وهو ما يؤكد بأن (مقولات أرسطو كانت فاتحة للتفكير السيميائي لدى الإغريق ، وبخاصة أنه استوحى هذه المبادئ من خصائص اللغة اليونانية كما أشار إلى ذلك كل من إميل بنفينست و أمبرتو إيكو)[30] .

المنطق الرواقي والسيميائيات :

من ايجابيات الفلسفة الرواقية أنها (تفردت في ضم المنطق إلى مباحث اللغة والدلالة ، ولهذا كله كانت لها قصبات السبق في أن تكون لها قدم راسخة في تاريخ التفكير السيميائي القديم)[31]

وعليه فقد تميزت الفلسفة الرواقية بالطرح الصائب والعمق الفكري فيما يخص الربط بين المنطق واللغة ، لذلك أسست لما يسمى بفلسفة اللغة . (وإذا ربطنا ميلاد مصطلح السيميائيات بـــ جون لوك " الذي يمكن إرجاع بعض ينابيع تصوراته الفكرية والفلسفية إلى الرواقيين ، فيمكننا أن نقول بأن أصول السيميائيات إذا توخينا التتبع التاريخي تعود إلى التفكير الرواقي ومنطقهم الذي لم يكن بعيدا عن المتصورات الأولى لما يمكن أن نطلق عليه اليوم بفلسفة اللغة .)[32]

فالمسألة اللغوية في نظر الرواقيين هي مسألة معرفة ، (لقد أرجع الرواقيون المسألة اللغوية إلى المواضعات العرفية ، و لم يكتفوا بإقحامها في متصورات النظرية العلمية وحقائقها العامة . فـــ " حياة اللغة " لا تخرج عن دائرة مستعمليها ، ومن ثم فإن طبيعتها الاجتماعية فرضت على الفلسفة الرواقية أن تدمجها في القضايا المنطقية ، وتضفي عليها بعدا سيميائيا بحكم وظيفتها التواصلية التي انتصرت لها اللسانيات الحديثة ، بل إنهم لم يكتفوا بالنظر إلى العلامات اللسانية ، وإنما ركزوا ــ أيضا ــ على العلامات غير اللسانية .)[33]

وهنا تظهر لنا أهمية الفلسفة الرواقية فيما يتعلق بالعلامات اللسانية والعلامات غير اللسانية في المشروع السيميائي الحديث . فنظرة المنطق الرواقي للعلامة سواء كانت لسانية أو غير لسانية وما ارتبط بذلك من مقولات معرفية تتعلق بالشيء خارج النفس ، وما ينتجه الشيء نفسه ، كل ذلك (التصور سيجد صداه في حد العلامة لدى " بورس " ،

وسيترجم إلى مفهوم الدلالات المفتوحة التي لا تؤمن بأن العلامة هي محاكاة أو مرآة لما تحمله أو تنقله أو تتمثله بما في ذلك العلامات الإيقونية .) [34] .

وهكذا نقف على علاقة منطق " ش.س. بورس " بالمنطق الرواقي ، فقد استطاع الرواقيون من خلال مدارستهم للعلامات أن يبنوا نظريتهم الاستدلالية (ومن هنا يمكننا القول مع " بروشار " بأن المنطق الرواقي قائم على أساس نظرية العلامات ، ولا سيما في نظرية البرهان .فقد رأوا بأن هناك ارتباطا وثيقا وضروريا بين العلامات والأشياء التي تدل عليها .) [35]

وهو ما يجعلنا نقف على أن المنطق الرواقي ، هو منطق العلامة ، في الفكر الإغريقي . (ومهما يكن فإن منطق الرواقيين إذا انضاف إلى حوارات سقراط ومنطق أرسطو وفلسفة دونس سكوت ستكون المنطلقات الأولى لبرغماتية " بورس " التي تكتسي خصيصة منطقية ، وليست خالصة اصطنعها في بلورة نظريته حول العلامات) [36]

ثانيا :القديس أوغوسطين : تعد أعمال القديس أوغسطين (354-430) الذي اهتم باللغة قصد توضيح مفاهيم العقيدة المسيحية من أهم المنجزات المسيحية فيما يخص نظرية العلامات فقد (قاد التفكير المسيحي (....) إلى بلورة نظرية عامة للعلامات بما فيها العلامة اللسانية سواء ما كتبه في " الثالوث " DE trinitate و " مبادئ الجدل أو الجدل " أو في مؤلفه الشهير " العقيدة المسيحية " بل إنه طعم الفلسفة المسيحية ذات التوجه اللاهوتي بالتحليل السيميائي الذي يأخذ طابعا براغماتيا يصبح معه الكلام والنصوص المقدسة مصدرا ثريا لنقل المعرفة الحقيقية المتمثلة أساسا في حقيقة الدين . وتاليا إثبات حقيقة الله .) [37]

وبفضل جهوده الفكرية التي انصبت على التعمق في اللغة لفهم العقيدة المسيحية فهما صحيحا لا يخالطه لبس ، استطاع أن يظهر دور العلامة في الاتصال والتوصيل والتواصل .وبذلك (استطاع (...) أن يقدم قائمة متلاحمة ومرتكزة على ثنائية " الطبيعة / الثقافة " التي ستكون مركز تفكير الأنثروبولوجية الثقافية في التفكير الحديث من منطلق

أن الإنسانية في نظر كاسيرر انتزعت من الطبيعة وانتمت إلى العالم الثقافي ، حيث لا نستطيع أن نتصور غيابها عن سيميائيات التواصل وسيميائيات الدلالة على السواء . ومن هنا وجب التريث في الاندفاع نحو الإقرار بأن التأملات الأوغيسطينية قد أصابت كبد الحقيقة السيميائية ، وإنما نبهتنا إلى أهمية العلامة في تحليل الخطاب الديني . وأن التحليل السيميائي يمكنه أن يقتحم حقل المعرفة الدينية على نحو نلفيه في جميع الثقافات الإنسانية .) [38]

إن القديس أوغسطين الذي تأثر بالفلسفة الرواقية قد (تنبه إلى أن التصور الرواقي للعلامة (دال/ مدلول) يستطيع أن يحول وعبر مبدأ الاعتباط كل الأشياء إلى علامات ـــ ومن ثم فقد ميز بين " العلامة العادية" أو علامات الأشياء وبين " العلامة ـــ الواصفة) [39] .

ثالثا : فلسفة ومنطق القرون الوسطى :

إن (الرواقيين الذين استطاعوا ـــ في نظر كرستيفا ـــ أن يبلوروا أول نظرية مفصلة حول العلامة بعدما أن تجاوزوا الأسس الإبستيمولوجية الإغريقية .) [40]

كان لهم قدم السبق في الاهتمام بمنطق اللغة . ومن ثم كان للفلسفة الرواقية التي تتعلق باللغة و العلامة دورا كبيرا في تفكير فلاسفة القرون الوسطى . فقد إتكأوا (عليها لإقامة متصوراتهم الميثيولوجية بعدما تعالقت معه نصوص المنطق الأرسطي الذي نقله كل من فورفيريوس porphyre صاحب " إيساغوجي " وبويس Boece وكذا إعادة استدعاء إرث الدلاليات الرواقية استدعاء نقديا داخل المتصورات الميتافيزيقية والميثولوجية للفكر المسيحي .) [41]

وهو ما أدى إلى اتساع (استعمال العلامة في ثقافة القرون الوسطى وبخاصة اللاهوتية بعدما كيفت الفلسفة الإغريقية بعامة والأرسطية بخاصة لخدمة الثقافة المسيحية . وتنبغي الإشارة هنا إلى أن الثقافة العربية الإسلامية لم تكن بمنأى عن التفكير السيميائي

سواء في الدراسات اللغوية والأدبية والبلاغية (.........) أو في الدراسات الأصولية .
([42]

وقد ترتب عن تلك الجهود الفكرية أن (شهدت نظرية العلامة تطورا ملحوظا في العصر الوسيط ، فصارت دعامة أساسية من دعامات التفكير اللغوي ، لأن نظرية العلامة كانت في خدمة الدراسات اللاهوتية . لقد كانت لروجي بيكون قصبات السبق في تصنيفاته للعلامات حيث أنزل اللغة منزلة سيميائية ، وهذا ما نقف عليه ــ أيضا ــ لدى غيوم دو أوكام guillaume d ockham وجون دونس سكوت (1308-1266 (jean duns scot الذي سيكون له تأثير كبير في سيميائيات ش . س . بورس)
[43]
.

وقد ظهر تأثير سيميائية القرون الوسطى في السيميائيات الحديثة من خلال ما أنتجه كل من القديس أوغسطين في مجال اللغة والعلامة . والقديس أنسالم الذي استلهم منه غريماس مربعه السيميائي وسكوت الذي تأثر به بورس وهو ما (يظهر التأثير القوي لسيميائيات العصور الوسطى في السيميائيات الحديثة .)[44]

رابعا :العصر الحديث :

إذا كان فلاسفة اليونان وفلاسفة القرون الوسطى قد قدموا مقولات فلسفية تتعلق بالكون وبالوجود وبالإنسان وباللغة فإن فلاسفة العصر الحديث قد حاولوا إرساء النظم الفكرية الكبرى مع الأخذ مما تركه الأسلاف أما فلاسفة القرن العشرين ومفكروه فقد (انهمكوا ، بصورة عامة في تحليل نظم ذلك الصرح الكبير الذي بناه أسلافهم ، والنظر في المنهجيات التي أرسوها .)[45]

ومن هنا يتبين لنا مدى استفادة فلاسفة العصر الحديث من الموروث الفلسفي الذي سبقهم وأنه كان المحرك الأساسي لأفكارهم مما دفعهم إلى تطوير الخطاب الفلسفي وضبط أسسه على المنطق العلمي . و(يعكس منطق بول روايال تأثرهم بجوهر فلسفة "

ديكارت " التي كانت تنشد وضوح الأفكار وبيانها ، وتنبذ كل ما يجعلها غير واضحة .) (46)

وقد تجسدت رؤيتهم السيميائية انطلاقا من تصورهم للوجود .(فهناك أنساقا قارة في اللغات يمكن أن تتراح لتصبح أنساقا كونية تشمل جميع الخطابات بعامة والسردية بخاصة ، ولعل ذلك ما يسمح بالوقوف على الملامح الأولى للسيميائيات المحايثة . ولاغرو أن يلقى إسهامهم استحسانا من قبل كل من دو سوسير وتشومسكي .) (47)

وأن اللافت للنظر أن " الفيلسوف هوبز " المتأثر بالمنطق الرواقي ، قد نظر إلى الفكر وبضمنه اللغة على أنها عملية حسابية أو جبرية ، وهو ما دفع التوجه الاسمي لفلسفته (القائلة بعدم وجود فكرة عامة بأن تقبل قبولا لا تردد فيه بالتسليم باعتباطية اللغة والفكر على السواء ، لأن الكلمة وحدها هي لفظة عامة) (48)
إذن فالنزعة الاسمية لـــ " هوبز " قد أثارت مسألة أن الفكر هو علامات حساب أو لغة حساب . وإذا كان هوبز قد تقبل مقولة اعتباطية اللغة فإن (جون لوك قد قدم دعوى (الاعتباطية) تقديما جريئا لا لبس فيه ، بل تناوله في صميم إشكاليته ، وهذا كفيل بأن يضعنا مرة أخرى أمام المصادر الخفية التي امتحت منها فلسفة دو سوسير اللسانية . من هوبز إلى كارناب ومرورا بـــ لامبير سعى جلهم سعيا فيه بعض الجبر إلى بناء أنساق منطقية تنطلق من التفكير حول العلامة وفلسفة المعنى ، ولعل ذلك يرجع إلى إحساس متعاظم بقصور اللغة الطبيعية ، وعجزها عن الاضطلاع بواجبها على نحو تام .) (49)

إن قصور اللغة الطبيعية كان الدافع للكثير من المفكرين للبحث عن البديل ، فكان [لا يبتز] فاتحة لميلاد المنطق الرمزي ، ومعه اتجه المنطق إلى بناء العلم ذاته ، و لم يعد آلة يعرف بها الصدق والكذب . وهو ما جعل ش .س. بورس يرى بأن منطق لايبتز هو تسمية أخرى للسيميائيات . إن اجتهادات "لايبتز" فيما يخص وضع أسس المنطق الرمزي كان لها الفضل في أن (بدأت العلاقة بين الرياضيات والمنطق تتوطد (....) إلى درجة أن

أصبحت الرياضيات لدى المثاليين والماديين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أنموذجا لكل العلوم حتى هيمن على العقلانية المعاصرة .) [50]

وهكذا كان لتلك الجهود الفكرية دور كبير في أن يتبلور الحساب المنطقي (الذي كان له دور حاسم في إشاعة الاهتمام بلغة الحساب وتشييد المنطق السيميائي) [51]

كما كان للاتجاه الرمزي الذي وضع لايبتز لبناته الأولى ، تأثيره في الفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر صاحب كتاب [فلسفة الأشكال الرمزية] والذي كان يرى بأن الأفكار هي رموز للواقع ولذا رفض نظرية الانعكاس .فالكلام في نظره ليس مجرد أداة ، ذلك أن دوره ليس تسمية حقيقة سابقة الوجود بل هو تمفصلها وتصورها (.......) وأن فضل كاسيرر يعود إلى تساؤله حول القوانين الخاصة التي تتحكم في الأنظمة الرمزية وحول الفوارق الموجودة بينها وبين قواعد المنطق .) [52]

وإذا كان كاسيرر وقد وضع منطق رمزية اللغة فإن كونдياك (1715-1780) قد أدرك العلاقة بين الفكر واللغة ... وهو يعتقد أنه يستحيل أن يتم النشاط الفكري في غياب اللغة ورموزها ، فهو يرى أن اللغة الإشارية هي اللغة الأصلية كالحركات وملامح الوجه ونبرات الصوت . إن الأنساق السيميائية غير اللسانية كانت العمليات الأولى التي اصطنعها الإنسان في تبليغ أفكاره ، وتحقيق التواصل مع محيطه ، وعليه وصف السيميائيون هذه الأنساق بأنها " لغات " وكذا تصورها كونديياك حينما أطلق على هذه العلامات لغة الفعل langage d action) [53]

والملاحظ أن مقولات كونديياك تنتهي إلى الإقرار بالسيميائيات المحايثة وبلغة الحساب . وترتب عن ذلك (إن السيميائيات التي تتشيد على لغة الحساب ينبغي لها أن تكون ذات طبيعة محايثة مجالها الفنون كلها .) [54]

وتجب الإشارة إلى أن الرياضيات ظلت (المعرفة التي تثير دهشة الفلاسفة من حيث انسجام مفاهيمها واتساق دعاواها ، بل حلم بعضهم بإنشاء لغة كونية تحاكي لغة

الرياضيات في عالميتها وانتظامها الداخلي .وعلى هذا النحو كانت الرياضيات الأنموذج الأعلى لـــ لسيميائيات المتعالية . لقد سبق لـــ ديكارت وسبينوزا أن وضعوا لبنات النسق السيميائي في التأمل الفلسفي من خلال ما أسماه سبينوزا بالمنهج الهندسي .) [55]

وهكذا تتضح لنا علاقة السيميائيات بالمنطق الرمزي وبلغة الحساب ومن هنا فـــ(إن وجه الجدة في منطق جورج بوول يتمثل في الإرهاصات المبكرة للتفكير السيميائي الذي ستكتمل نسقيته مع "بورس" ، إذ تنهض لديه كل الاستدلالات الجبرية على دعامة العلامات وتصنيفها على أساس وظائفها ، ثم السعي إلى البحث عن مماثلتها مع استعمالات اللغة العادية ، حيث يمكن حينئذ تحويلها إلى علامات مماثلة للعلامات الجبرية .فكل السيرورات اللغوية بوصفها أداة استدلال عقلي يمكن التعامل معها على أنها أنساق سيميائية مركبة .) [56]

و يتبين لنا من المقولات السابقة التي كان أصحابها يؤمنون بلغة الحساب أنها هي التي جعلت منطق [ش. س . بورس] يتأثر بالرياضيات (لأنها أكثر المعارف تجريدا وهي سابقة على المنطق حسب تصنيفها للعلوم ، كما أصبحت تعتمد على العبارات الرمزية ذات الصيغ الجبرية بوصفها لغات اصطناعية تتجاوز عجز اللغات الطبيعية ، وتتجرد لغتها السيميائية من تبعيتها للمضامين المادية ،وتكتفي بأشكالها الصورية ، حيث إن الضرورة في الاستدلالات الصورية لا تكون مقبولة إلا في الرياضيات التي أصبحت علاقاتها حميمة مع المنطق في التفكير المعاصر من حيث هو ضمان لمرتكزاتها ومبادئها .لقد ارتسم منطق " بورس " في مجال " جبر العلامات " على الرغم من أنه لم يكن يسعى البتة إلى تحويل المنطق إلى رياضيات أو " جبرنة " المنطق على طريقة جورج بوول) [57]

ويجب التنبيه هنا إلى أن (جبر المنطق لم يحقق نجاحه الباهر من منظور السيميائيات إلا مع " كوتلوب فريج gottlob frege" الذي استدرج المنطق إلى مملكة الرياضيات) [58]

و ما يمكننا قوله هنا أن مناقشة الباحث لمقولات أقطاب المعرفة الإنسانية من أمثال : ديمقريطس وهيرقليطس وبارميندس وسقراط وأفلاطون وأرسطو والمنطق الرواقي، مرورا

بمقولات أوغوسطين وفلاسفة القرون الوسطى من غربيين ومسلمين، وصولا إلى دوسوسير وش.س. بورس واستمرارا إلى غريماس ورولان بارت وكارناب وغيرهم . كل ذلك يدل على السعي المعرفي للباحث من أجل تجاوز مركزية المعرفة واحتكارها ونبذ الخضوع لمقولة أو نظرية ما في النقد .

ومن هنا نقف على حقيقة مفادها أن السيميائيات سواء كانت ذات منطلق لساني أو منطلق فلسفي فإن جذورها تمتد في التراث المعرفي والفكري للثقافة الغربية بل الإنسانية ككل .وأن الذي يكتفي بما تم انجزاه من نظريات نقدية سيميائية دون الإطلاع على التراث الفلسفي والفكري السابق لها لا يمكنه أن يدعي بأنه ألم بالسيميائيات وفهم نظرياتها واتجاهاتها .وأن الذي تأكد لنا أن السيميائيات الحديثة قد امتحت مقولاتها ومصطلحاتها من التراث الفكري الإنساني ، وأن الفهم الجيد لها يتطلب منا الرجوع إلى أصولها الأولى .

دور الخطاب التأسيسي في المشهد النقدي :

من منا من يتساءل عن دور هذا الخطاب في المشهد النقدي ، بعدما أن وفر الخطاب التنظيري الأدوات الاجرائية اللازمة التي تساعد الناقد في تعامله مع النص الإبداعي . إن الجواب عن ذلك نجده عند أحد أبرز النقاد السيميائيين المغاربة ألا وهو سعيد بنكراد الذي يقول :(نحن نعتقد أن ما هو أساس في أية نظرية ليس التقنيات والأدوات والمفاهيم المعزولة ، إن هذه الأدوات أمر لاحق ، ولا تشكل في نهاية الأمر سوى وجه مرئي لأساس معرفي هو وحده الضامن لهوية النظرية ووجودها .) [59] .

فهذا القول يؤكد ضرورة العودة إلى الأصول المعرفية المحددة لكنه السيميائيات بل يصبح ذلك ضروريا ، لأن توفر تلك الأصول المعرفية معناه الضمان الحقيقي للتطبيق السليم للنظرية .فأي نظرية فكرية إلا ولها أصول معرفية انبثقت عنها. وكلنا يعلم بأن هناك فرق بين الخطاب التنظيري و الخطاب التطبيقي ، وأن الأول يتأسس من خلال المقولات الفلسفية والفكرية الواعية بحركة المد الثقافي في صلب الحياة ، وعلاقته بالكون وما وراءه ، وبالإنسان وما يصدر عنه ، وبذلك فهو خلاصة جهد فكري مضن ، له

أصوله ومصادره التي يمتح منها آلياته ويضبط مقاصده . أما الثاني فوجوده مرتبط بما يوفره له الأول من أدوات إجرائية تساعده في مواجهة النصوص الإبداعية ، وإن كان يحتاج إلى فهم وتبصر بتلك الأدوات الإجرائية التي يستعملها . ويترتب عن ذلك أن التنظير سابق والتطبيق لاحق ، وهنا تبرز إشكالية معرفة الخلفيات الخفية للخطاب التنظيري ، وأهميتها في فهم آليات بنائه ومقاصد مصطلحاته، وعليه يصبح الخطاب التأسيسي ضروريا . فلا يمكننا ادعاء معرفة السيميائيات ونحن نجهل الأسس المعرفية التي كانت السبب في وجودها . فالخطاب التأسيسي هو الذي يكشف عن بواطن التنظير ويهيئ الأرضية للتطبيق النقدي الجزائري وبذلك يكشف عن أمور كثيرة كانت غائبة عن الذين يشتغلون في الحقل السيميائي .

الهوامش :

1 ــ عبد الملك مرتاض أ . ي دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر1992،ص 19،18.

2 عبد الحميد بورايو منطق السرد ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ص 3.

3 ــ نفسه، ص 28.

4 ــ عبد الله محمد الغذامي، الهجرة والتكفير، ط3/ دار سعاد الصباح الكويت، 2005، ص 93.

5 ــ عبد الملك مرتاض ، دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة أين ليلاي ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1992، ص10.

6 ــ السيميائية والنص الأدبي، جامعة عنابة، ماي 95 ص 83.

7 ــ د/ يوسف أحمد القراءة النسقية ومقولاتها النقدية دار الغرب للنشر والتوزيع 2002، ص 23/22.

8 ــ سعيد بنكراد السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها منشورات الزمن الدار البيضاء 2003، ص 7.

9 ــ هامل بن عيسى، واقع الخطاب السيميائي في النقد الأدبي الجزائري، مخطوط ماجستير جامعة وهران، 2006.

10 ــ محاضرات الملتقى الثاني السيمياء والنص الأدبي، جامعة بسكرة، أفريل 2002، ص165.

11 ــ جان كلود كوكي السيميائية مدرسة باريس تر/ رشيد بن مالك دار الغرب للنشر ، ص6/5.

12 ــ نفسه، ص 12/11.

13 ـــ ميشال أريفيه وآخرون، السيميائية أصولها وقواعدها، تر/ رشيد بن مالك، منشورات الاختلاف، ص10.
14 ـــ نفسه، ص 11.
15 ـــ جان كلود كوكي، السيميائية مدرسة باريس، ص 7/6.
16 ـــ رشيد بن مالك، مقدمة في السيميائية السردية، دار القصبة للنشر، 2000،ص 6 .
17 ـــ د/ يوسف أحمد السيميائيات الواصفة المنطق السيميائي وجبر العلامات المركز الثقافي العربي بيروت ط2005/1، ص118.
18 ـــ سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، ص7 .
19 ـــ يوسف أحمد ،الدلالات المفتوحة، ص 9.
20 ـــ نفسه، ص 19.
21 ـــ د/ يوسف أحمد، السلالة الشعرية مكتبة الرشاد، سيدي بلعباس، الجزائر، 2004 ،ص 10.
22 ـــ يوسف أحمد، السيميائيات الواصفة،ص 19.
23 ـــ د/ يوسف أحمد الدلالات المفتوحة مقاربة سيميائية في فلسفة العلامة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2005/1،،ص 20.
24 ـــ نفسه .
25 ـــ نفسه، ص30.
26 ـــ يوسف أحمد السيميائيات الواصفة، ص20.
27 ـــ نفسه.
28 ـــ نفسه، ص 21.
29 ـــ نفسه،
30 ـــ نفسه، ص 22 .
31 ـــ نفسه، ص 28.
32 ـــ نفسه،
33 ـــ نفسه، ص29.
34 ـــ نفسه.
35 ـــ نفسه، ص 36.
36 ـــ نفسه، ص 41.
37 ـــ نفسه، ص ص 34، 35.

38 ــ يوسف أحمد الدلالات المفتوحة، ص 28.

39 ــ مجلة سيميائيات، جامعة وهران ، عدد2005/1 ،ص 167.

40 ــ يوسف أحمد الدلالات المفتوحة، ص 24.

41 ــ نفسه .

42 ــ نفسه، ص29.

43 ــ نفسه، ص30/29.

44 ــ نفسه، ص31.

45 ــ عبد الله إبراهيم معرفة الآخر، ص7.

46 ــ يوسف أحمد السيميائيات الواصفة، ص47.

47 ــ نفسه، ص49.

48 ــ نفسه، ص53.

49 ــ نفسه، ص54.

50 ــ نفسه، ص105.

51 ــ نفسه، ص69.

52 ــ السيميائية والنص الأدبي، جامعة عنابة، ماي 1995 ، ص 333.

53 ــ يوسف أحمد السيميائيات الواصفة، ص69.

54 ــ نفسه، ص71.

55 ــ نفسه، ص 79/78.

56 ــ نفسه، ص 129.

57 ــ نفسه، ص128.

58 ــ نفسه.

59 ــ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص 29.

إشكالية الخطاب النصاني في النقد العربي المعاصر

—مقاربة تأصيلية في ضوء علم النص الحديث—

أ هلال بن عيسى
جامعة الأغواط

تحاول هذا المقاربة الإجابة عن بعض الأسئلة المطروحة حول إشكالية المقاربات النصانية في نقدنا العربي المعاصر، وطرح أخريات مثلها، بعضها يتعلق بقضايا مفهوم النص ومكوناته وسياقه وماهيته في موروثنا اللغوي والبلاغي العربي القديم، وبعضها الآخر يتصل ببعض التيارات البحثية الرامية إلى إيجاد نوع من التوازن بين العناصر النحوية والأعراف التقليدية للغة، والعناصر الخارجية التي تدخل في إنتاج النصوص وقراءتها وتأويلها، في ضوء اللسانيات النصية وما أحدثته من تحول في الاهتمام من مستوى الجملة كأكبر حد للتحليل، إلى الاهتمام بمستوى النص بوصفه سلسلة من المقاطع المتسقة والمنتظم ة في نسق من العلاقات التي تنتج معنى كليا يحمل رسالة. وسواء تشكلت هذه الرسالة من علامات لغوية أو غير لغوية، فإنها تخضع لاستراتيجيات أشكال التعبير في العملية التداولية التي يلعب فيها السياق دورا حاسما.

وبهذا المعنى فإن النص يشمل جميع الأفعال التبليغية التي يمكن أن تتدرج من مستوى الكلمة إلى مستوى الجملة إلى مستوى العبارة، ومن مستوى
الإشارة إلى مستوى الحركة إلى مستوى الصورة، شريطة أن تتسق تلك الأفعال في نسق من المقاطع المعنوية ذات الأغراض الاتصالية.

- واقع الخطاب النصّاني:

على الرغم من أن علوم اللسان في تراثنا العربي لا تزال تثير فضول البحث العلمي، لاسيما ما يتصل بقضايا الجملة وخصائصها وتصنيفاتها، فإنها لم تتجاوز كثيرا عقبات المنهج المعياري في تحديد الجهاز المفاهيمي للنص وسياقه وعناصره النصانية.

وإذا كانت غاية هذا المنهج الشكلي الصارم، في البداية، هي الحدّ من تفشي ظاهرة اللحن في الخطاب الديني وكبح جماح التأويل؛ للتخفيف من شطط التفسير وغلواء التيارات التأويلية التي عرفتها الحضارة العربية الاسلامية في الدراسات القرآنية. فإنه سرعان ما انتهى- في رأي البعض- إلى إنتاج آليات لتنميط بنية النصوص في مختلف الخطابات، الأدبية والفكرية والثقافية، وقراءتها وفق تمفصلات الدلالة الصريحة في سياق الجملة النحوية النموذجية التي ما انفكت تتولد عنها جمل نوعية ذات وظيفة نسقية مضمرة تهيمن على الخطابات جميعها ضمن نسق أكبر هو اللغة. حيث باتت هذه الجملة، هي المضمر الفاعل والمحرك الخفي في إنتاج النصوص وتحديد أشكال التعامل معها فهما وتفسيرا وتأويلا[1] بيد أنه لم تعد هذه الإشكالية الثقافية الوحيدة التي أصبحت تواجه الخطاب النصاني في نقدنا المعاصر، بل إن هناك إشكاليات منهجية أخرى زادتها تعقيدا، أفرزتها ظاهرة تداخل العلوم وتباين الحقول المعرفية في اللسانيات النصية بوصفها امتدادا طبيعيا للبلاغة الكلاسيكية، وعلما حديثا شديد الغنى والتنوع والثراء، يمتح مقوماته من علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والسيميولوجيا وعلم الاتصال وعلم التاريخ وإتنوغرافية التبليغ وغيرها..، في عملية مركبة تجعل منه حقلا مفتوحا تتلاشى فيه المعالم والحدود.

الأمر الذي جعل **دال النص** يتشظى بتقاطع المناهج وتنوعها، وتعدد المداخل والمناظير واختلافها، تتقاذفه نظريات وإيديولوجيات شديدة التباين والتأثير، عبر مسار طويل من البحث والتنظير، يبدأ بالموروث اللغوي والبلاغي القديم ولا يكاد ينتهي

عند علم النص الحديث، وهو ما سنحاول توضيح جانب منه خلال مقاربة العناصر الآتية:

- أولا: في مفهوم النص:(Texte)

لا بد من الإقرار في البداية بالصعوبة البالغة في تحديد مفهوم النص، وتتبّع مساراته وتحولاته من حقبة لأخرى، فهذا المفهوم – شأنه شأن أي مقولة من مقولات العلوم الإنسانية – يختلف تحديده باختلاف الرؤى المعرفية المؤطرة للمنظومة الإصطلاحية في كلّ حقل من حقول المعرفة، فضلا على اختلاف معانيه باختلاف اللغات وتباينها ضمن الأنظمة الثقافية، بل وتباينها من مجتمع لآخر، إن لم نقل تباينها داخل المجتمع الواحد.

وإذا كان مفهوم النص، في اللغة اللاتينية ومشتقاتها من اللغات الأوربية، يعني نسيجا (texture) من العلاقات اللغوية المركبة، تتجاوز حدود الجملة وليس خطا من الكلمات التي تقدم معنى لاهوتيا مفردا [2]، فإن الأمر ليس كذلك في اللغة العربية؛ ذلك أنّ استقراء دال النص في "لسان العرب" لـــ (**ابن منظور**) وغيره من المعاجم[3]، يحمل دلالات كثيرة، تعني – إجمالا – الظهور والوضوح والانكشاف؛ أي ما هو بيّن بذاته، واضح الدلالة وضوحا لا يحتاج معه إلى بيان آخر.

وغذا انتقلنا بهذا المعنى إلى العلوم الدينية نجده يدلّ عند الأصوليين عما هو معلوم من الدين بالضرورة ، انطلاقا من الآيات المحكمات في القرآن الكريم، بوصفها "نصوصا" قطعية الدلالة والثبوت. و(المحكم)، كما يعرفه **الشافعي** هو "المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"[4]، فيما اعتبرت الآيات المتشابهات " لا نصا"، وأدرجت في إطار الغامض المحتمل الذي يحتاج إلى تأويل. ومن أمثلة ذلك ما جرى من خلاف بين المعتزلة وخصومهم حول تمييز المحكم من المتشابه في القرآن. ولعله من الطبيعي أن يجد **الزمخشري** المعتزلي من يتهمه من أهل السنة بأنه "نزل من منصة النص إلى حضيض

التأويل ابتغاء الفتنة"[5]، حينما وضع الآية المحكمة، التي نصها:" **ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم، وعلى أبصارهم غشاوة، ولهم عذاب أليم** "[6] موضع المتشابه المحتمل. أي أنه أخرجها من مجال النص الى سياق اللانص بالتصنيف المعاصر.

لم تضف هذه الدلالة الجزئية إلى الدلالة الاصطلاحية شيئا يذكر سوى مزيد من ارتباك المفهوم بين النص(المحكم) واللانص (المتشابه) الذي شهدته الدراسات القرآنية. وظل هذا المفهوم متداولا في مجال العلوم والدينية الى أن استحال – لاحقا – مفهوما إجرائيا في العلوم اللغوية والبلاغية، يدل على جزء مما يدل عليه المصطلح نفسه في نظرية علم النص الحديث، وهو الجزء الذي اعتبر بأحد معايير البحث الليساني في تراثنا العربي جملة كبرى والجملة بالمعنى النحوي هي ما يحسن السكوت عليه لحصول الفائدة. ذلك الذي يوضحه **الجرجاني** في كتابه **التعريفات** حين يرى أن النص"لايحتمل تأويلا، ولا يحتمل إلا معنى واحدا" [7]، وكون النص، بهذا المعنى، جزءا ضئيلا في البنية الثقافية، فإنه لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى؛ فتستعيض فيه القراءة عن التأويل بالفهم والتفسير.

إنّ نمط الدلالة النصية على هذا النحو، لا يتعارض، في سياق آخر، مع نمط دلالة المجمل. ذلك أن مفهوم المجمل هو البيّن الواضح على مستوى الدلالة اللغوية، وغالبا ما يرتبط تفصيله ببيان السنة النبوية، بوصفها نصا شارحا، والنص الشارح قد يحتاج إلى مفسر، والتفسير بدوره قد يصبح نصا جديدا. الأمر الذي تحولت بمقتضاه مختلف التفاسير والمتون والشروح على المتون والحواشي، وهلم جرا..، إلى نصوص متعالية في الثقافة العربية الاسلامية.

من زاوية اللغة، نظرت البلاغة العربية إلى تلك النصوص من حيث هي خطابات واقعية، وحاولت أن تضع المبادئ التي يمكن أن تعتمد عليها هذه الخطابات، وهي المبادئ ذاتها التي كانت تمثل في البلاغة الكلاسيكية الغربية الأسس الأولى لما

بات يعرف اليوم باللسانيات التطبيقية. ويرى **هارتمان** أن الدراسات البلاغية القديمة بشكل عام "أوضحت العناصر المشتركة في النص، وهي من وجهة نظره: المؤلف والحقيقة وموضوع النص ونمطه أو شكله. وذهب إلى أن العلاقة بين المؤلف والنص تتمثل في عنصر التعبير (éxpréssion)، والعلاقة بين المتلقي والنص تتمثل في عنصر الاستقبال (récéption)، بينما تتمثل العلاقة بين النص والواقع في عنصر المحاكاة[8] (Imitation).

لم تكن علوم اللسان في التراث العربي بعيدة عن الأنموذج الذي قدمته البلاغة العربية القديمة. على الرغم من أنه أنموذج يتّسم بعنصر الثبات، ولا يأخذ في الاعتبار متغيرات الزمان والسياق وموضوعات النصوص، كما أنه يهمل الجوانب التي تتعلق بتنظيم النص في عملية الاتصال مثل ما تحددها اللسانيات النصية الحديثة.

لم يخرج مفهوم النص، في نظرية النظم عند **عبد القاهر الجرجاني**، عن كونها وحدة كلامية مترابطة نحويا، تكبر في حجمها عن الجملة، بينما تحتفظ بنفس خصائص نظمها. ويوضح **عبد القاهر** الأسس التي تخلق الترابط النحوي للنظم بقوله: "معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، والكلم ثلاث: اسم وفعل وحرف، وللتعليق فيما بينها طرق معلومة، وهو لا يعدو ثلاثة أقسام: تعلق اسم باسم، وتعلق اسم بفعل، وتعلق حرف بهما"[9].

وليس من الوجوب أن يجتمع كلّ تلك العناصر ليتألف الكلام؛ فقد يجتمع اسمان للتعبير عن المقصود في مثل: (الباب مفتوح)، أو يجتمع فعل واسم نحو: (قام زيـــد)، أو فعل وضمير نحو: (ذهبت إلى الجزائر). كما يحرص **عبد القاهر** على ضرورة التمييز بين كلام يعود فيه الحسن إلى اللفظ وحده، وبين كلام يعود فيه الحسن إلى النظم وحده، وبينهما وبين الكلام الذي يجمع في حسنه بين جانبي اللفظ

والنظم. وإنّ "في الاستعارة ما لا يمكن بيانه إلا من بعد العلم بالنظم والوقوف على حقيقته".[10]

إن هكذا أنموذجا، يشكل خطوة إجرائية متقدمة في التراث، من وجهة الدرس اللساني الحديث، ذلك أنه ينظر إلى النص على أنه وحدة كلامية مخصوصة. وإنْ ظهرت في شكل كلمات أوجمل، فإنها تعتبر – في الحقيقة – نظما من المعاني، تمت برمجته في نظام شفرة لغوية يمكن استنطاقه قصد كشف معانيه الداخلية، من خلال عملية التفاعل بين مستوياته المختلفة: الصوتية والتركيبية والدلالية.

لاحظ **هنري ويل** (Hennery weil 1887-1844) أن علاقات الكلمات في الجمل لا تخضع إلى قوانين النحو فحسب، وإنما تتبع قوانين نظم الأفكار، وهو المعنى نفسه الذي كان أشار إليه **عبد القاهر** من قبل بقرون. وأعادته المدرسة الوظيفية فيما بعد، في النظرية التي تعرف بإطار الجملة الوظيفية، وهي النظرية التي ترى أن الدور الوظيفي للجمل يتركز على المعرفة الجديدة التي تحملها هذه الجمل داخل النص[11].

ترى **رقية حسن** أن نظرية النظم لا تختلف اختلافا واضحا عن اللسانيات الحديثة؛ فهي تتيح للمتلقي نقد النص وإدراك ما فيه من إخفاق وكمال في نظمه. والنظم في نظرها هو ذلك المكون الذي يتحكم في علاقات المعاني داخل النص ويشكل وحدتها، ويمكن استقصاؤه من خلال بعض العوامل اللفظية والنحوية.

حاولت **رقية حسن** تطوير نظرية النظم إلى نظرية نصانية معاصرة، معتمدة في ذلك على عنصرين أساسيين: الأول: يتمثل في بنية النص التي تتحكم فيها العناصر التي أشار إليها **هاليدي**، وهي العنصر الفكروي (cohérence) المستند إلى الخبرة المراد التعبير عنها وبها، ويقوم هذا العنصر على المكون المنطقي للغة، والعنصر الثاني: هو نوع الخطاب الذي سيتم استخدامه، ومدى تأثره بالعناصر الانسانية المشاركة

فيه. أما العنصر الثالث: فهو النص نفسه من حيث هو كيان لغوي يخضع لضوابط النظام العلاماتي للغة[12].

بيد أن ما ذهبت **رقية حسن** إلى اعتباره مبادئ قاعدية تصلح لتأسيس خطاب نصاني عربي معاصر في نظرها، لم يتجاوز حدود ما ذهب إليه **عبد القاهر الجرجاني** في كيفية إحداث الإبلاغ بفعل العلاقات النحوية التركيبية وأساليب الإحالة ومختلف القضايا المترابطة داخل الجملة[13]، ذلك أن النص، وإنْ بدا في شكل وحدة معنوية – المعبر عنها بالنظم **عند الجرجاني**– ليس مكونا تركيبيا مترابطا نحويا فحسب، وإنما ينبغي أن يتصف بالاتساق أيضا. بل إن الاتساق هو من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها نصية النص باستخدام النظائر والمتجانسات الدلالية من منظور علم النص الحديث، المعني – ابتداء – بمتابعة التحليل اللساني خارج اطار الجملة المركبة ونوع الجملة، وذلك من أجل بلورة مميزات النص من حيث حدّه وتماسكه واتساقه وانسجامه ومحتواه الإبلاغي، وليس بوصفه تتابعا عشوائيا لألفاظ وجمل وقضايا وأفعال كلامية[14]

وإذا كانت البلاغة العربية قد اختزلت مفهوم النص في القوانين النحويةن بوصفه نظما من الوحدات اللفظية والمعنوية (عبد القاهر) فإنّ اللسانيات الحديثة قد اعتبرته مجرد ملفوظ كيفما كان، منطوقا أومكتوبا، طويلا أوقصيرا، قديما أو حديثا ونموذجا للسلوك الانساني قابل للتحليل اللساني (هيلمسليف) [15]، وأنه خطاب تغلبت فيه الوظيفة الشعرية للكلام [16] (جاكوبسون)، وملفوظ طويل أو متتالية من الجمل تتكون من مجموعة منغلقة، يمكن من خلالها معاينة بنية سلسة من العناصر بوساطة المنهجية التوزيعية بشكل يجعلنا في مجال لساني محض (هاريس Haris)[17].

لقد لاحظ **دوبو جراند** R De Beaugrande أنّ المجالات السابقة قد عالجت بعض جوانب النص، لكن نقطة الضعف الرئيسة فيها هي أنها كانت

دراسات منعزلة عن بعضها بعض، بسبب غياب مرتكز أساس تنطلق منه تلك الدراسات أو تتجه إليه، وهذا هو نفس التصور الذي منيت به البلاغة القديمة واللسانيات الحديثة على حد سواء[18].

– ثانيا: في النصية: (Textualité)

يقصد بالنصية تلك العناصر الذهنية غير اللغوية Méta-linguistiques التي تدخل في إنتاج النصوص من حيث هي علامات اتصالية كبرى، والتي يزعم أنها همشت تهميشا تاما في مجال دراسات الجملة في تراثنا العربي.

ويمثل مفهوم **النصية** "textualité أبرز المقومات التي يقوم عليها علم النص الحديث عند **هاليدي وجون ميشال آدام** J .Michel Adem و**دي بوجراند**De Beaugrande، كما تتمثل في قواعد **شارول** meta-règles de charole ، وشروط **سورل** Conditions de searle ، ومبادئ **كرايس** Eléments de Grice ، وهؤلاء جميعا يبحثون في المعايير التي يقاس في ضوئها النص نجاحا أو فشلا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الدراسات البلاغية القديمة لم تحدد العناصر النصانية على نحو كاف، كما لم تستطع أن تشرح عملية الاتصال من حيث هي عملية واقعية إلا من زاوية الأعراف التقليدية في اللغة. وكان لا بد من انتظار **بوهلر** Pohler**وجاكوبسون** Jakobson **وموريس** Maurice لتحديد هذا المفهوم، بناء على نموذج العناصر الستة (المرسل، الرسالة، المرسل إليه، القناة، السنن، السياق) التي تمت بموجبها إعادة النظر بشكل جذري في صياغة هذه العملية التي أسهمت في إرساء قواعد علم السيميولوجيا وعلم النص الحديث.

ويرى **أمبرطو إيكو** أن الأنموذج الاتصالي (المرسل، الرسالة، المرسل إليه) لا يشرح عملية الإتصال على نحو يتيح التعامل مع التعقيدات التي تتسم بها هذه

العملية، ذلك أنه لا يدرج العناصر التي تعمل خارج الشيفرات المعروفة، كما أنه لا يتعامل مع الشيفرات الثانوية والأنساق الثقافية، وملابسات الظروف التي تحيط بالرسالة، باعتبارها في الواقع نصا يتضمن شبكة من الرسالات المختلفة التي تعتمد على شيفرات مختلفة وتعمل على مستويات متباينة من مستويات الدلالة.

وعلى ضوء هذا التصور، تحددت ملامح علم النص الحديث، وتطورت الدراسات النصانية على نحو غير مسبوق، وتفوقت على سائر دراسات النحو التقليدي ولسانيات الجملة الحديثة التي اقتصرت على وصف التراكيب دون سواها، لتتجاوزها إلى كيفية بناء النصوص وأغراضها الاتصالية، في محاولة لإيجاد قواعد لنحو النص، شبيهة بقواعد نحو الجملة، وذلك لتوليد النصوص وتوضيح طرق استخدامها.

ولعل من أبرز المبادئ العامة التي قام عليها علم النص: التناسق والانسجام والاتساق والترابط الفكري والتناص والإخبارية والموقفانية والتطور والتجانس إلى جانب القصدية واستجابة المتلقي[19].

حاول **ميشال آدام** اختصار هذه المبادئ في الطبيعة النصية للعملية التداولية، وشروط إنتاج النصوص، مؤكدا على ضرورة التمييز بين نصية النص المحلية والنصية العامة. ولتوضيح ذلك استنتج **آدام ميشال** فرضيات جزئية [20]، نصوغ بعضها على النحو الآتي:

- ضرورة الانتقال من دراسة الجملة كوحدة منعزلة من الملفوظات إلى دراسة النص كوحدة قاعدية للتبادلات الكلامية والخطابية والتبليغ، مستفيدة من التقاطع المنهجي وتداخل المعارف والتخصصات كالأنثروبولوجيا وإتنوغرافية التبليغ وعلم النفس الادراكي والتاريخ والفلسفة..إلخ.
- لضمان تداولية النصوص في المجتمع يجب أن تتوفر لدى المتكلمين ملكة أو كفاية نصية تجعلهم قادرين على فهم النصوص و/أوإنتاجها.

- النص بنية مزدوجة مقطعية تداولية، ناتجة عن علامات لغوية منتظمة في سياق معين، يشكل فيه المقطع الوحدة الأساسية المكونة للنص، وليس الجملة إلا إذا كانت مقطعا. فيما يتحدد شقه التداولي من خلال أغراضه وعلاقاته التي ترتبطه بالسياق الخطابي والمرجعي العام[21]. ولذلك ينبغي أن يحلل النص تحليلا مقطعيا لا جمليا، أفقيا وعموديا.

لكن السؤال الذي قد يتبادر إلى الأذهان هو: كيف يمكن استثمار هذه المبادئ لتأصيل خطاب نصاني في نقدنا العربي المعاصر، يجمع ما بين الأعراف التقليدية للغة في تراثنا اللغوي والبلاغي القديم، والعناصر النصانية التي يقوم عليها علم النص الحديث؟

ليس من المبالغة القول بأن نظرة فاحصة في تضاعيف كتابات **الجاحظ** و**عبد القاهر الجرجاني** و**حازم القرطاجني** قد تكون كافية لتحديد كثير من الشواهد الناطقة ببعض المقاربات النصانية التي أشار إليها **أمبرطو إيكو** في كتابك "النظرية السيميائية"، أبرزها أنه لا تتحقّق نصية النص ولا أغراضه الإبلاغية إلا إذا تفاعلت قيمه النحوية ووحداته المعنوية في نظمه، مع الشيفرة السيميائية، ضمن مستويات ثلاثة متداخلة تركيبيا واستبداليا، هي: المعاني والبيان والبديع. فالمستوى الذي يتحقّق به حمل العلامات الأساسية اللغوية وغير اللغوية عند **إيكو** يشبه إلى حد بعيد مفهوم النظم عند **عبد القاهر**.

وإن كان هذا المستوى في نظرية النظم، يختص بتحديد القواعد والألفاظ الحاملة للمعاني في نظام اللغة فحسب، فإنه يمكن استنتاج بعض المبادئ التي قد تشكل مع غيرها من العناصر في تراثنا اللساني تصورا نصانيا معاصرا.

و **للجاحظ** موقفان مختلفان في نظرية المنازل الخمس (**اللفظ** و**الإشارة** و**العقد** و**الخط** و**النصبة**) لا يقلان أهمية عما يطمح إليه علم النص الحديث. ويتميز

الموقف الأول بتفسير عناصر الرسالة تفسيرا لسانيا محضا لأغراض إبلاغية وتعليمية.

أما الموقف الثاني – وهو الأهم هنا في رأينا – فيتميز بالتفسير السيميائي النصاني. إذ يضفي فيه **الجاحظ** على الأول عناصر غير لسانية لا يمكن تفسير شيفراتها إلا من خلال النظم كله، لأنها تتجاوز حدود الأعراف النحوية في اللغة.

ويمكن أن نستدل على ذلك من خلال الخصائص التي حددها **الجاحظ** لكل منزلة من المنازل الخمس.

المنزلة الأولى: وقد خصّها الجاحظ لـــ (**اللفـــظ**) وهو عنده أداة للتعبير تستخدم للقريب الحاضر والشاهد الراهن، وأن الألفاظ أصل في اللسان والنطق، لا تتحقق إلا بالصوت، أما المعاني فتبع لها[22]. وللفظ والمعنى عند **الجاحظ** رمزية نسقية مخصوصة تحتاج الى دراسة مستقلة تقتفي آثارها في ثنايا جميع كتاباته. لعل من بينها تلك التصنيفات الثنائية مثل: الشكل/المضمون، الروح/الجسد، والبيان/التبيين، والبداية/النهاية، الحق/الباطل، الظاهر/الباطن، الفصل/الوصل...إلخ. وإذا ما توصلت تلك الدراسة إلى تحديد الشيفرة التي بنى **الجاحظ** وفقها نسق هذا التصنيف، إلى جانب نسق المنازل الخمس، على شاكلة التصور الذي بمقتضاه حوّل **سوسير** مجرى تاريخ الدراسات اللغوية، عندها سيكون للتنظير اللساني العربي شأن آخر، في تأصيل الدرس النصاني المعاصر، في ضوء تراثنا اللغوي القديم.

المنزلة الثانية: فكانت لـــ (**الإشــــارة**)، والإشارة في عرف **الجاحظ** هي للدلالة على ما بات يعرف اليوم بـــ (لغة الجسد) حيث يقول: "أما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب، والمنكب إذا تباعد الشخصان، وبالثوب وبالسيف. وقد يتهدد رافع السيف والسوط، فيكون ذلك زاجرا ويكون وعيدا" [23]. ومن بلاغة الخطاب في تصور **الجاحظ**، اقتران الإشارة باللفظ، إذ يقول: "إن الإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ

وما تغني عن الخط"[24]، وفي هذا المعنى يروي **ابن جني**، عن أحد مشايخه قوله: "أنا لا أحسن أن أكلم إنسانا في الظلمة"[25]، في إشارة إلى دور لغة الجسد في العملية الاتصالية والتداولية.

وبناء على هذا المفهوم، تعتبر **الإشارة** من حيث هي علامة في نسق دال **نصا**، تتوفر فيه جميع شروط النصانية لتحقيق أغراض إتصالية وتداولية، وهي أشبه بالومضة الإشهارية والكاريكاتير ولغة الحاسوب وقانون المرور، وغيره من الأنساق غير اللغوية الدالة التي أصبحت تشكل المرتكز الأساس في اللسانيات والسيميائية وعلم النص الحديث.

المنزلة الثالثة: فهي لـــ **(العقـــد)** ويحصره **الجاحظ** في الدلالة على الحساب دون اللفظ والخط إذ يقول: "لولا معرفة العباد بمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا عن الله معنى الحساب في الآخرة"[26]. ولم يضف على هذا التفسير إلا ما قد يفهم من قوله: "وليس بين الرقوم والخطوط فرق.. وليس بين الرسوم التي تكون على الحافر كله والخف كله والظلف كله وبين الرقوم فرق، ولا بين العقود والرقوم فرق، ولا بين الخطوط والرقوم كلها فرق، وكلها خطوط، وكلها كتاب أو في معنى الخط والكتاب"[27].

ويبدو أن هناك تناقضا بين النص السابق الذي يفرق فيه **الجاحظ** بين **العقد والخط**، وهذا النص الذي يجعلهما فيه شيئا واحدا في الدلالة. وما يهمنا هنا أن العلامة في نظر **الجاحظ** مكتوبة كانت أم مرقومة أم مرسومة، قد تتحوّل إلى نصوص بمقتضى عناصر نصانية غير لغوية، يحددها نسق من الشيفرات داخل نظام اللغة وسننها الثقافي.

المنزلة الرابعة: وخصّها لـــ **(الخـــط)**، مرقوما كان أم مكتوبا، لأن الخط من النصبة بمنزلة الروح من الجسد، و"في أي صورة اعتبرته فيها أو صرفته إليها كان

سمة (Sign - Signe)، وقد يختلف صنف هذه السمة بحيث يمكن تصنيفها في صنف المماثلات (Icones) أو القرائن، بل وربما في صنف المؤثرات أو القرائن (Indices) بل وربما في صنف الإشارايات (Signaux)، فكلٌ ممكن"[28].

ويعتبر الجاحظ لفظ **الخط** أوسع دلالة في عملية الكشف والبيان فهو"أبقى أثرا وأوسع انتشارا، ذلك بأن اللسان مقصور على القريب الحاضر، والقلم مطلق في الشاهد والغائب"[29]، أي إنّ الخط هو **دال الدال** في النصوص بتعبير **دريدا** ولفظ **النصبة** هو **دال العلامة** في مفهومنا.

المنزلة الخامسة: خصها الجاحظ لـــ (**النصبة**) بعدما صنف الدلالة في أربعة أقسام، ووصل إلى القسم الخامس ليعرفها بقوله: "هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقتصر على تلك الدلالات"[30]، كما يذكرها، في موضع آخر، بأنّها "الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد".

ومن اللعناصر النصانية التي تناولتها البلاغة العربية القديمة أيضا، تلك المتعلقة بصناعتي الشعر والخطابة. حيث كان الشعر والخطابة يشتركان في مادة المعاني ولكنهما يفترقان في شكل التخييل والإقناع. ولعل **حازما القرطاجني** كان أول من تحدث عن نصية النص وأدبية الأدب حين فرق بين المعاني الأُوَل، والثواني؛ فالمعاني الأُوَل هي المعاني النصية التي تقصد لذاتها، والمعاني الثواني هي التي يقصد بها المحاكاة، وحقها أن تكون أشهر من المعاني الأُوَل، وهذه إشارة لاعتبار النص نظاما لسانيا ثانويا تشكل العناصر النصانية فيه مدار التأثير حسنا أو قبحا. كما أنه تناول ظاهرة التناص وهي من مقومات النص من منظور علم النص الحديث، إذ يقول:".. أنت لا تجد شاعرا مجيدا، إلا وقد لزم شاعرا آخر، لمدة طويلة وتعلم منه قوانين النظم، واستفاد عنه الدربة في أنحاء التصاريف البلاغية، فقد كان (كُثَيّـــرُ) أخذ الشعر عن (جميل)، وأخذه (جميل) عن (هدبة بن حشرم)". [31]. فالشاعر على هذا النحو ما هو

إلا تشكيل من رجع الصدى لأصوات متداخلة على منصة مسرح القصيدة لشعراء غائبين.

هذه المبادئ قد تشكل خطوة إجرائية وكشفية مهمة في تصورنا النصاني المعاصر، من منطلق أن نصية النص لا تتحقق إلا من خلال التفاعل بين القيم النحوية للنص من جهة، وعناصره النصية وقيمه السيميائية من جهة أخرى؛ ذلك أن الغرض النهائي من النص هو تحقيق العملية الاتصالية والتداولية ضمن سنن ثقافي معين، يقوم أساسا – كما هو واضح في البلاغة العربية القديمة – على ثلاث دعامات أساسية، أُولاها البنية الإبلاغية، وتعتمد على سلامة اللغة ووضوح الدلالة. وثانيتها البنية الأسلوبية وأغراضها البلاغية، وهي التي تحدد ما إذا كان النص خبريا أو إنشائيا، أما الثالثة فتتمثل في البنية البراجماتية أو التداولية، التي تتعلق بتأثير النص في المتلقي.

وعلى الرغم من وضوح هذه المبادئ في التنظير اللغوي والبلاغي العربي القديم، فإن الكثيرين– حسب علمنا – ممن درسوا هذا التراث، لم ينتبهوا لهذه المبادئ التي تشكل أساس الدراسات في النقد النصاني الغربي المعاصر، وذلك لاختزالهم مقومات **النصية** في التصورات التقليدية لنحو الجملة، من ناحية واعتبار منهج البلاغة العربية منهجا شكليا مكملا للدرس النحوي، لا يعنى سوى بالمستوى التركيبي، في حين يهمل المستوى الاستبدالي في النصوص.

– ثالثا: في السياق: (Contexte)

إن من أكثر القضايا إشكالا في الدراسات النصانية، قديما وحديثا، هي تلك المتعلقة بمفهوم السياق؛ فهو من التعدد والتوالد ما لا أظن أنه قد تم حسمه في مجال الدراسات التراثية ولا المعاصرة حتى الآن. فالسياق يعتبر، في المنظور المعاصر نصا، لكنه ما زال غير محدد المعالم. وإذا كان النص لا يشترط أن يكون دائما نسقا لغويا، فإن النص والسياق عندئذ يصيران وجهين لحقيقة واحدة، حيث تتعدد السياقات بتعدد النصوص التي تخضع في قراءتها لعملية التفاعل التي يتم بوساطتها تبادل المعاني في

الظروف المصاحبة للنصوص والمساهمة في إنتاجها. من هنا تركز اهتمام الباحثين على السياق الداخلي وسياق التأويل، واشتغلوا بما يترتب عنهما من إهدار أحدهما للآخر، في ظل الاختلاف القائم بين فهم اللغة كنظام من جهة، والعمل على فهم الكيفية التي يشتغل بها النص في إطار السياق، من جهة أخرى.

رأينا فيما سبق، كيف يختلف التفسير الشكلي للنصوص في خارج إطار سياق النصية، بإعتبارها مجرد إركام وتتابع لجمل مركبة، عن تفسيرها وهي مرتبطة بسياق معين، وأن خضوع النص للضوابط التي تحكم نظامه النصاني وحدها، قد يبعده عن المعنى المراد. بل وقد يتلاشى تحت تأثير ألوان من شطط القراءة والتأويل. الأمر الذي يقتضي التوفيق بين سياق المعايير النحوية وسياق العناصر النصانية، فلا خير في سياق صارم تفقد فيه النصوص هويتها ويجد فيه المتلقي صعوبة في قراءتها وتأويلها.

فكثيرا ما يتعارض السياقان لإهدار أحدهما الآخر، كذلك الذي نقف على أحد تجلياته من خلال الصراع بين الفقهاء والتيارات التأويلية في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية[32]، وما تمخض عنه من مقاييس بات يحدد في ضوئها مفهوم السياق بوظيفته لا بوجوده المجرد. وهو ما تمظهرت مفعولاته لاحقا في الاختلاف على مستوى تحديد مفهومي النص واللانص في مجال الدراسات الأدبية والثقافية.

وبما أن السياق أسبق على النص إلى الوجود، وأمكن منه في النفوس، في حين أن النص وليد يافع، مهدد دوما بالسقوط في أحضان السياق، ذهب **هاليدي** إلى تفسيره من حيث هو نص من خلال إطار فكروي (Cohérence) يقوم على ثلاث دعائم، هي المجال ونوعية النص، ووسيلته. ويمكن تعريف وظائف لغة هذا النص (السياق) بأنها المكونات الوظائفية للنظام المعنوي، وتنقسم إلى ثلاثة مكونات، حددها **هاليدي** على النحو الآتي:

– مكون فكروي: وينقسم إلى قسمين: مكون منطقي، ومكون متعلق بالخبرة.

– مكون علائقي: يحدد نوعية العلاقة بين عناصر النص/الخطاب.

– مكون نصاني لغوي: وهو شكل من العلامات يتخذه النص ضمن سياق معين لأغراض إبلاغية.

من الواضح أن هذه المكونات تتطابق تماما مع ما ذهب إليه **عبد القاهر الجرجاني** في نظرية النظم، كما سلف ذكره في تحديد مفهوم النص، ويأتي هذا التطابق من حقيقة مفادها أن عناصر النص، هي التي تحرك العناصر الوظيفية وتعطيها وجودها المستقل داخل السياق. إنّ معرفة السياق وإدراكه عملية ضرورية لتفسير النصوص وتذوقها. فكل نص تختلف قيمه النصية بناءً على سياقه، حتى الجملة اللغوية، فهي تختلف قيمتها ما بين نص وآخر، حسب السياق الذي وردت فيه؛ فلو أنك قلت مثلا: "أتى الربيع" في خطاب ما، قاصدا بذلك أن الربيع قد حلّ وبدت مظاهره تتجلى في الطبيعة، فإن قولك هذا لا يقيم في النفس أثرا جماليا. لكنك إذا وظفت هذه الجملة في بيت من الشعر على نحو قول (أبي تمام):

أتاك الربيع الطلق يختال ضاحكا — من الحسن حتى كاد أن يتكلما

فإن الجملة تتغير في إحداث الأثر الجمالي وتجنيح الخيال، وذلك لدخولها في سياق مختلف، شحنها بطاقة فنية إيحائية مختلفة، فضلا على دلالاتها السيميائية. لذلك فإن معرفة السياق ضرورية للتعامل مع النصوص قراءة وتفسيرا وتذوقا وتأويلا.

ويؤكد **رولان بارث** على السياق كضرورة فنية لإحداث فعالية الكتابة، ويربطه بمفهوم تداخل النصوص كأساس لانبثاق التجربة الأدبية في إنتاج النصوص وتذوقها[33].

وللسياق تعليمات كبرى وأخرى صغرى، أما الكبرى: فهي التي يتحدد بموجبها الإطار العام للنص، وهي ما يصطلح عليها **باسل حاتم** بالظرف السياقي Enveloppe Contextuelle . أما التعليمات الصغرى: فهي التي تحقق العناصر الداخلية للنص مثل الجمل وكيفية نظمها وفق الأسس التي يحددها الإطار العام للنص[34].

ومن العوامل المحددة للسياق أيضا، معرفة مصدر النص، فليس أيا من كان، حسب **كيليطو**، "أن تعتبر أقواله نصوصا، فإذا كان الكلام لا يحصى، فإن النصوص، كما يقول **ميشيل فوكو**، نادرة. ومن جملة الأسباب التي تفسر هذه الندرة وجوب تحقيق شروط دقيقة لا يمكن بدونها أن يصير شخص ما مؤلفا يعتد بكلامه"[35]، وتلك شروط كان قد أشار إلى بعضها المحدثون بمعنى من المعاني، في منهج "علم الجرح التعديل" لتحقيق مصدقية النص في سياق الحديث النبوي، فلا نص عندهم إلا بسند.

بيد أن مفهوم ندرة النصوص، كان من أبرز قضايا السياق إشكالا في تاريخ الصراع بين الفقهاء والصوفية، وسنرىَ كيف يصبح هدر السياق عند **ابن عربي** ، ضرورة لا غنى عنها في هدر النص وتحويله إلى اللانص في دائرة التأويل. وذلك من منطلق أن الفقهاء المتوسلين بشكلية المنهج المعياري واشتراطاته الإجرائية في تعاملهم مع النصوص بالنقل عن السابقين والاهتمام بطرق الرواية لا يستطيعون- فيما يرى **ابن عربي**- فهم الشريعة وإدراك مقاصدها كما يفهمها الصوفية الذين لا يتلقون علمهم ميتا عن ميت، وإنما يتلقونه مباشرة عن طريق الاتصال الروحي بالله، إذ يقول: "إن الفقهاء والمحدثين الذين أخذوا علمهم ميتا عن ميت، إنما المتأخر منهم هو فيه على غلبة الظن، إذ كان النقل شهادة والتواتر عزيزا، ثم إنهم إذا عثروا على أمور تفيد الفهم بطريق التواتر، لم يكن ذلك اللفظ المنقول بطريق التواتر نصا فيما حكموا فيه، إذ إن النصوص عزيزة (نادرة)، فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قوة فهمهم فيه،

لهذا اختلفوا. وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ في ذلك الأمر فهم آخر يعارضه و لم يصل إليهم، وما لم يصل إليهم تعبدوا به، ولا يعرفون بأي وجه من وجوه الاحتمالات التي في قوة هذا اللفظ، كان يحكم رسول الله المشرع، فأخذه أهل الله عن رسول الله في الكشف عن الأمر الجلي والنص الصريح في الحكم، أو من الله بالبينة التي هي عليها من ربهم والبصيرة التي بها دعوا الخلق إلى الله"[36].

ومن ناحية أخرى، ومنظوراختزالي وتقويضي لمفهوم السياق، استبعدت المؤسسة النقدية كمًّا هائلا من النصوص من الساحة الثقافية بوصفها (لا نصوص) في ضوء الأعراف المعيارية التقليدية السائدة في التراث النقدي العربي، ومن أمثلة ذلك ما جرى **لحكايات ألف ليلة وليلة** وغيرها من النصوص التي ذابت في المدلول اللغوي على حساب القيم النصية، لا لشيء إلا لأن مؤلفيها مجهولون أو ليست لهم قيمة معترف بها في السياق الثقافي [37]. وربما حدا هذا ببعض الدارسين الحداثيين إلى تركيز اهتمامهم على نقد المؤسسة اللغوية والبلاغية التراثية المنتجة للأنساق والتصورات التي تولدت عنها صياغة المفاهيم والمصطلحات وأساليب التعامل مع النصوص، إنتاجا، وقراءة، وتأويلا.

بمثل هذه الأسباب، كان الكثير من المزالق والمهاوي في نقدنا العربي الحديث والمعاصر، كتلك التي وقع فيها **طه حسين** في بداية مشواره النقدي، و**محمد أركون** بمنهجه التفكيكي، وآخرون.. من بينهم تحديدا، **نصر حامد أبو زيد** بتفسيره الماركسي، الذي اعتبر التعددية السياقية في بنية القرآن نتيجة للسياق االثقافي المنتج للنصوص عموما؛ لأنها تمثل في نظره عناصر تشابه بين القرآن كنص ونصوص الثقافة عامة، وبينه وبين النص الشعري بخاصة. فلا غرو – عنده – أن يكون القرآن منتجا ثقافيا، فيه أثر من آثار شعر الصعاليك، كما أنه ليس رسالة إلى الناس كافة، وإنما هو

رسالة مقصورة على العرب دون سواهم، لأنه وليد تسنينهم الثقافي ونسق لسانهم المبين[38]

إنّ مثل هذه الشطحات هي من ضمن ما نعده ضلالا منهجيا، وتيها سياقيا في أرض بلا علامات، يحملنا إلى ضرورة إعادة قراءة موروثنا اللغوي والبلاغي في ضوء اللسانيات النصية الحديثة، قصد تفادي أشباهها، وتأصيل خطاب نصاني في نقدنا العربي المعاصر، يجمع بين الأعراف النحوية والعناصر النصانية، ويعنى ببنية النصوص وبكيفية جريانها في الاستعمال من جهة أخرى، حفاظا على خصوصيتنا الحضارية والثقافية في زمن عولمة الأنساق الثقافية التفاعلية وهيمنتها عبر الوسائط المعلوماتية، على كيفيات إنتاج الخطابات والتحكم في وطرائق تداولها.

---

1 –عبد الله الغذامي، النقد الثقافي،قراءة في النساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي،ط3،المملكة المغربيةن2005،ص89.

2-عبد العزيز حمودة، الخروج من التيه،دراسة في سلطة النص،مجلة عالم المعرفة، ،م،و،ث،ف، آ، ع298 ،2003 ص122

3أنظر، مادة"نص"، في لسان العرب ،لابن منظور،وغيره من المعاجم العربية .

4 الشافعي،الرسالة،تحقيق وشرح أحمد محمدشاكر،المكتبة العلمية،بيروت(ب ت) ص 151،

5- الزمخشري:الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل،(الهامش)،الجزء الأول،دار الكتاب العربي،بيروت ،ص49.

6 الآية17 من سورة البقرة

7 الجرجاني:التعريفات، ت: إبراهيم الأبياري. دار الكتاب العربي، بيروت. ط3. 1996. ص309 .

8 يوسف نور عوض،نظرية النقد الأدبي،دار الأمين ،ط 1،القاهرة،1994ص73

9 --عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تصحيح وتعليق: محمد رشيد رضا. دار المعرفة، بيرون. دون ط. ص ف

10 المرجع السابق

11–يوسف نور عوض: نظرية النقد الأدبي الحديث ،دار الأمين ط1،القاهرة 1994 ص70

12 – المرجع السابق، ص87

13 المرجع السابق ص:89

14- ج بول Gyule-ت لBrown jتحليل الخطاب تر محمد لطفي الزليطيي ومنير التريكي النشرالعلمي والمطابع جامعة الملك سعود الرياض م ع س 1997هش ص30

15 -أحمد محمد مداس: لسانيات النص،نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري،عالم الكتب الحديث، إربد،الأردن، 2007،ص10

16- المرجع السابق،ص11

17 - سعيد يقطين:تحليل الخطاب الروائي(الزمن-السرد-التبئير) المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،ط4،المغرب2005،ص17.

18 انظر كتاب:روبرت دوبوجراند: مدخل إلى اللسانيات النصية،النص والخطاب والإجراء، ترجمة تمام حسان،عالم الكتب،ط1،القاهرة،1998

19 -انظر المرجع السابق.

20. -Jean Michel Adam. Eléments de linguistique textuelle Théorie et pratique de L'analyse textuelle Pierre Mardaga Bruxelles 1990

21- Ibid.

22 - البيان والتبيين 57/1 .

23 -المرجع السابق.

24 المرجع السابق.

25 - ابن جني الخصائص . ت: محمّد علي النجّار. المكتبة العلمية. دون ط. 247/1 .

26- - البيان والتبيين 57/1 .

27 - الحيوان1/ 70.

28 - عبد الملك مرتاض: الكتابة من موقع العدم،مساءلة حول نظرية الكتابة،دار الغرب للنشر،2003 ص111

29 - الجاحظ. البيان والتبيين ،57/1 .

30 -الجاحظ. البيان والتبيين ،57/1 .

31-أبو الحسن حازم القرطاجني:منهاج البلغاء وسراج الأدباء،تح،محمد الحبيب ابن الخوجة،دار الكتب الشرقية،تونس،27.

32 – نصر حامد أبو زيد:النص،السلطة،الحقيقة(الفكر الديني بين إرادة المعرفةوإرادة الهيمنة)،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، ط2،المغرب،1997ص72.

33- –انظر

R Barthes l'obvie et l'obtus essais critique lll Edition du seuil - 1

34-نظرية في النقد الحديث،مرجع سابق، 106

35 –عبد الفتاح كيليطو:الأدب والغرابة،(دراسة بنيوية في الأدب العربي)دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2،بيروت،لبنان ،1983.ص 15

36–ابن عربي: الفتوحات المكية ،**ج2،دار صادر بيروت**،(**ب.ت**) **ص** 198.

37 الأدب والغرابة،مرجع السابق 15

38 – انظر كتاب نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص،دراسة في علوم القرآن،القاهرة 1990.

منهج البحث عن الحقيقة عند ديكارت*

م. بوشيبة

جامعة وهران

ما من شك أن مفكرين أمثال غاليليه في علم الفلك وفرنسيس بيكون في مجال العلوم، أسهموا في دفع عجلة التقدم العلمي في العصور الحديثة، وعلى هذا الأساس ارتأينا اختيار نموذجا من نماذج الفلسفة الغربية، فوقع اختيارنا على أبي الفلسفة الحديثة "رونيه ديكارت"[1] الذي أحدث بدوره تغييرا على مستوى المنهج، فما منهج البحث عن الحقيقة عند ديكارت؟

قبل التطرق لمعالجة هذا السؤال وجب علينا تتبع العوامل المختلفة التي ساهمت في تكوين شخصية ديكارت الفكرية من كل الجوانب المنهجية، والمعرفية والثقافية، إذ كان فيلسوفا ورياضيا وفيزيائيا، ويكفي تلك الجوانب مجتمعة في ديكارت أن لقب بأبي الفلسفة الحديثة، كما يعد ديكارت واضعا للأسس العقلانية الحديثة، في مقابل نمط التفكير الذي كان سائدا في الفلسفات السابقة من يونانية، وقروسطية، فلقد استطاع "أن يتحرر في تفكيره من كل الآثار الأرسطية التي كانت مسيطرة طوال القرون الوسطى، ومطلع العصر الحديث"[1].

فحاول أن يضع كل المذاهب الفلسفية بين قوسين، معتمدا في ذلك على نظرة تحليلية نقدية ومنهجية تستند إلى الشك، فاستطاع "أن يتحكم باتجاهات كل المحاولات الماورائية الهامة التي برزت في القرن السابع عشر، كما استطاع (...) أن يحرر علم النفس من مقولاته المدرسية، وعلمي الأجسام والحركة من كل تلك النظريات الهجينة المختلطة الأصول والمصادر..."[2].

إن ديكارت لم يبدأ فلسفته كما بدأها من سبقوه أمثال (توما الأكويني وبيكون) وإنما سار على نهج جديد مختلف، فإذا كان توما الأكويني قد سار في فلسفته من العقيدة إلى العقل، وبيكون من العقل إلى العقيدة، فديكارت بدأ فلسفته بالشك في كل شيء.

وعلى هذا الأساس جاءت فلسفة ديكارت كفلسفة جديدة مغايرة لكل الفلسفات السابقة (الأرسطية، الأفلاطونية والمدرسية) التي سادت أوربا في العصر الوسيط، وأهم نقطة تسجل في إطار هذا التجديد، ثورة ديكارت على المنطق الأرسطي، والعلم الطبيعي ونقده للفلسفة المسيحية التي يعتبرها امتدادا للفلسفة الأرسطية.

"ولم يكن ديكارت مثل الفلاسفة، مفكرا بسيطا (...) فلا يزال المعلقون يكتشفون في كتاباته جديدا لم يهتد إليه أحد من قبل (...) إنه أحد من مهدوا الطريق لحركة التنوير(...) ويمثل كتابه مقال في المنهج(1677) الخلفية الأساسية لأهم أفكاره الفلسفية"[(3)].

إن ديكارت وبضربة عبقرية قضى على كل تلك العلل والنفوس والحركات التي نادى بها أرسطو في علله الأربع، ونفوسه التي لا حصر لها، وحركاته على اختلاف أنواعها، وبالتالي على مذهب توما الإكويني من بعده "ولم يتبق منها سوى العلة الفاعلة (...)، والنفس الناطقة (...)، وبهذا يكون ديكارت بشهادة (...) قد برهن على أنه مجدد لا يبارى"[(4)].

وديكارت قبل أن يخوض درب الفلسفة قرر أن يضع لنفسه قانونا بسيطا يسير عليه في سلوكه وأخلاقه، وهذا القانون يتكون من ثلاثة مبادئ هي:

- أن أطيع قوانين أمتي، واحترم تقاليدها.
- أن أكون راسخ القدم، ثابت العزم في أفكاري على قدر ما أستطيع.
- أن أبذل الجهد دائما لكي أسيطر على نفسي لا على الأقدار، وأن أغير من شهواتي ومطالبي الشخصية، لا من نظام الكون.

ويقول الفيلسوف الألماني هيجل: "رنيه ديكارت هو المحرك الأول حقا للفلسفة الحديثة من حيث أنها تقيم الفكر أصلا من أصولها... وليس من الإسراف البتة أن يتحدث الناس بإطناب عن أثر ذلك الرجل في أهل عصره، وفي العصور الجديدة، إنه بطل من الأبطال، لقد أعاد النظر في الأشياء من البداية"[5].

ويدل هذا على أن ديكارت لم يقتنع بالطرق المألوفة لبناء نسقه الفلسفي، ففضل إيجاد أساس جديد يبني عليه فلسفته على شرط أن يكون هذا الأساس حقيقة أولى يقينية.

فكان بذلك رائدا للاتجاه العقلي، وللأفكار الواضحة المتميزة القائمة على مبدأي النوعية والحرية، كما "أحدثت آراؤه في الفلسفة وفي العلم هزة عنيفة، فقوضت مذهب أرسطو، وقضت على علم العصر الوسيط، وأيدت سلطان العقل الناضج، وناصرت قضية الحرية المستنيرة، وهيأت النفوس للثورة الإنسانية الكبرى"[6].

ومن هنا جاءت فلسفة ديكارت فغيرت مناحي الفلسفة الحديثة في كثير من جوانبها، كما تجلى ذلك عند كل من مالبرانش وسبينوزا ولايبنتز، و لم يقتصر تأثير الديكارتية على المذاهب الفلسفية فقط بل تجاوز ذلك، ومس الحياة العلمية، فكانت "الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية في القرن الثامن عشر مرآة صادقة تتجلى على صفحتها الآثار الباقية للفلسفة الديكارتية..."[7].

كما تطورت حياة التفكير وارتقت الأنماط السياسية والاجتماعية فأصبحت "قيادة الفكر في كل نواحيه، وقيادة الحياة الاجتماعية في كل مرافقها، والتمهيد للحياة الديمقراطية الحرة في كل ثورتها، إنما كان كل ذلك أمره إلى الفلاسفة الذين صدروا كثيرا أو قليلا من منابع الديكارتية..." [8].

إن شخصية ديكارت الفكرية تتميز بهذه القدرة الخلاقة، حيث أصبح الفلاسفة بعده ديكارتيين بطريقة أو بأخرى، ويرجع الفضل في ذلك إلى التجديد المنهجي في معالجة أهم القضايا الفلسفية بنظرة أكثر عقلانية من سابقيه، فنظرته النقدية للفلسفة اليونانية

والوسيطية جعلت منه فيلسوفا يبتعد كثيرا عن المنطق الصوري، ويبدع في التحليل النقدي باعتبار أن الفلسفة ليست مجموعة معارف جزئية خاصة وإنما هي علم المبادئ العامة.

"إن الفلسفة الديكارتية لا تختلف عن العلم الديكارتي، وأنهما يؤثران في بعضهما البعض، وأن الواحدة والأخرى لا تترجم سوى الحدس العميق والمختفي الذي يجب علينا وعيه"(9).

وكان لطريقة ديكارت في البحث عن الحقيقة في إطار نظرية المعرفة أهمية كبيرة في بلورة تلك القدرة وتمييز تلك الشخصية الفكرية عن غيرها.

ونظرا للمكانة المرموقة التي تمتع بها ديكارت ونظرا لعظمته قال الفيلسوف الألماني (ليبنتز) حين ذكر موت الفيلسوف الفرنسي: "عندي أن الإنسانية قد خسرت خسارة جلية من العسير أن نجد عنها عوضا، وإذا كنا قد ظفرنا منذ ذلك الحين برجال عظماء جدا فاقوا مسيو ديكارت في بعض المسائل، فإني لا أعرف له كفؤا في شمول نظراته، ولا في ما اقترن بها من عمق ونفاذ كبيرين"(10).

كما أن الأستاذ هنري غوهييه (M. Henri Gouhier) يرى بأنه "كلما تعمقنا في دراسة الديكارتية كلما زاد قدر ديكارت أكثر وبلغت مؤلفاته أعلى قيمة"(11).

ويمكننا تلخيص فلسفة ديكارت في النقاط التالية:

1- انطلاقه من عملية الشك في المعرفة الآتية عن طريق الحواس الظاهرة والباطنة وكذلك في المعرفة الآتية من عالم الأحلام وعالم اليقظة وكذا قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة اليقينية.

2- اعتماده على الرياضيات لبناء فلسفة يقينية.

3- اعتباره مبدأ الكوجيتو الأساس الذي تبنى عليه كل فلسفة علمية.

4- إقامته لمنهج علمي قائم على عنصري البداهة والاستنتاج.

وبهذا يكون ديكارت قد اعتنى بالعقل أشد عناية في كل فلسفته، حيث قال في كتابه "*مقال عن المنهج*": "العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس (بالتساوي) إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره، ليس من شأن عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه، وليس لراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو المنطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة"[12].

كما لا يفوتنا أن ننوه بما كان لطريقة ديكارت في البحث عن الحقيقة في إطار نظرية المعرفة من أهمية كبيرة في بلورة تلك القدرة وتمييز تلك الشخصية الفكرية عن غيرها، ونظر ديكارت إلى الفلسفة نظرة كلية شمولية لاحتوائها كل العلوم حيث شبهها بقوله: "كانت الفلسفة كلها شجرة جذورها الميتافيزيقيا، وجذعها الفيزيقيا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي جميع العلوم الأخرى التي ترجع إلى ثلاثة علوم كبرى: هي الطب والميكانيكا والأخلاق، وأقصد الأخلاق الأرفع والأكمل التي تفيد معرفة تامة بالعلوم الأخرى، ولذلك كانت هي أقصى مرتبة من مراتب الحكمة"[13].

إذن ما هو منهج البحث في الحقيقة عند ديكارت؟

وما هي الأهمية التي يعطيها ديكارت للمنهج في نسقه الفلسفي بصفة عامة؟

وما هي خصائص المنهج الديكارتي؟

أهمية المنهج:

قبل أن نستعرض لمنهج البحث عن الحقيقة عند ديكارت والإجابة عن التساؤلات السالفة الذكر، وجب علينا أن نتوقف عند نقطة أساسية تتمثل في مؤلفات ديكارت التي استغرقت منه زمنا طويلا، ففي كتابه " *خطاب في المنهج*"، ضمنه الأسس والقواعد التي يجب أن يسير وفقها العقل في بحثه عن الحقيقة، وكتاب العالم، والتأملات، ومبادئ

الفلسفة، ورسالة في انفعالات النفس، إلى غير ذلك من الرسائل والخطابات الفلسفية المختلفة.

إن منهج البحث عن الحقيقة عند ديكارت يقودنا أيضا إلى معرفة الأسس والمبادئ التي تقوم عليها نظرية المعرفة عنده، ولذا نتساءل عن ماهية الحقيقة عنده؟ ما أنواعها؟ وما هي طبيعة وأهداف المنهج المتبع؟

لقد تمثلت طبيعة المنهج الديكارتي في الأساس العفوي الذي اتخذه "ليس غرضي أن أعلم الطريقة التي يجب على كل إنسان سلوكها لكي يحسن قيادة عقله، وإنما غرضي أن أبين على أي وجه حاولت أنا نفسي أن أقود عقلي..."(14).

لقد استطاع ديكارت أن يضع كل المذاهب الفلسفية والمناهج المتبعة بين قوسين، وأن يعتمد في ذلك على طريقة تختلف عن سابقتها.

"ولن أقول عن الفلسفة إلا شيئا واحدا وهو أني لما رأيت الذين زاولوها من أفضل العقلاء الذين عاشوا منذ كثير من العصور (...)، ولما لاحظت كذلك أن للعلماء في المسألة الواحدة آراء مختلفة لا يكون الحق إلا في واحد منها، حكمت ببطلان كل أمر لم يكن إلا شبيها بالحقيقة"(15).

وبذلك يمكننا القول بتمايز الفلسفة قبل ديكارت باختلاف وجهات النظر منهجيا وبالتالي باختلاف الأهداف المتوصل إليها.

ويرى ديكارت في هذا الاختلاف انعدام الطريقة العلمية والعقلية "وخير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك من غير طريقة"(16).

إن هذه النظرية النقدية لديكارت تجاه المذاهب الفلسفية حتمت عليه النظر في ابتكار طريقة علمية يحفظ بها الخطأ الذي يمكن أن يقع فيه العقل.

وبخصوص هذا يقترح جنيفياف روديس لويس(Genevieve Rodis - Lewis) قراءة لكتب ديكارت تحت عنوان "كيف نقرأ ديكارت"(17).

وكما ذكرنا سالفا نجده في كتابه "*خطاب في المنهج*" يتكلم عن الأطوار التي مر بها في تأملاته الفكرية والعوامل التي تأثر بها في هذه الأطوار ثم يبين فيه مبادئه الفلسفية والأصول التي ينبغي أن تقوم عليها مناهج البحث"[18].

وأما في كتابه "مبادئ الفلسفة" فهو "يعرض ميتافيزيقاه متوخيا فيه أن يبسط مذهبه على ترتيب خاص يجعل تعلمه ميسورا (...) ومؤملا أن يتحقق الناس بالتجربة أن آراؤه ليس فيها شيء مما قد يخشاه رجال التعليم بل سيجدون فيها نفعا وإصلاحا كبيرا"[19].

كما نجده في كتابه "البحث عن الحقيقة" يكشف لنا عن فكرة أن النور الفطري وحده من غير الاستعانة بالدين أو الفلسفة يكفي لهدايتنا إلى الحقيقة وإلى كشف أسرار العلوم"[20].

أما في كتابه "*تأملات ميتافيزيقية*": "يبرهن فيه على وجود الله، والتمييز بين الروح والجسد، وفي الأشياء المشكوك فيها، في طبيعة النفس الإنسانية وسهولة معرفتها، في التمييز بين الخطأ والصواب، وفي بيان الأشياء المادية وماهيتها، ويشتمل الكتاب على ستة تأملات"[21].

وبعد كل هذا ارتأى ديكارت أنه يجب علينا تطبيق منهاج واحد على كل العلوم للوصول إلى المعرفة الحقة، وهذا المنهج هو منهج الرياضيات لأنها أكثر العلوم يقينا.

"كما أننا لا نجد فرقا بين فلسفة ديكارت وعلمه، إن العلم والفلسفة عنده يؤثران في بعضهما البعض ويترجمان حدسا عميقا ومختفيا يتحتم علينا معرفته ووعيه"[22].

كما أكد على إتباع القياس والبداهة، ولكي يكون هذا العمل يقينا وبرهانيا يجب البدء من الأشياء البسيطة التي يسلم بها العقل بالنسبة للبداهة عند ديكارت، فهي تفيد في أن ندرك الأشياء البسيطة التي بواسطتها نتعرف على المبادئ الأولى، أما القياس فيفيد في أنواع استنباط شيء من شيء آخر، والانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى تتلوها أو تنتج عنها مباشرة بالضرورة[23]، والقياس يدرك الأشياء المركبة.

وفي هذا الإطار يرى الأستاذ حملان "أن استنباط النتيجة هو بداهة ويذهب إلى إدماج القياس بالبداهة"[24].

وبعد أن ذكرنا السبيلين اللذين ذكرهما ديكارت لتطبيق منهجه، نستدرج القواعد التي رآها ديكارت ضرورية للوصول إلى المعرفة اليقينية، وهي أربع قواعد.

القواعد المنهجية:

لقد فكر ديكارت طويلا في منهج يضمن به عصمة عقله من الخطأ والضلال، ويوصله إلى المعرفة اليقينية الحقة، وهذا المنهج سهل وثيق يدعو إلى ترتيب وتنظيم المشكلات التي يريد بحثها.

لديكارت أربع قواعد مشهورة ومعروفة وقد سماها في كتابه "مقال عن المنهج" بقواعد المنهج، وتتمثل في الآتي:

"Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention; et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.

Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre.

Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres.

Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers, et des revues si générales, que je fusse assuré de rien omettre"[25].

1- **قاعدة البداهة أو اليقين (L'évidence -Certitude)**: "أن لا أتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حق ما لم يتبين لي بالبداهة أنه كذلك، أي أن أعني بتجنب التعجب والتشبث بالأحكام السابقة، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز لا يكون لدي معهما أي مجال لوضعه موضع الشك.

2- **قاعدة التحليل (Analyse)**: أن أقسم كل واحد من المعضلات التي أبحثها إلى عدد من الأجزاء الممكنة واللازمة لحلها على أحسن وجه.

3- **قاعدة التركيب أو الترتيب (Synthèse –L'ordre)**: أن أرتب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة، وأتدرج في الصعود شيئا فشيئا حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيبا، بل أن أرفض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضا بالطبع.

4- **قاعدة الاستقراء أو الإحصاء(Induction)**: أن أقوم في جميع الأحوال بإحصاءات كاملة ومراجعات عامة تجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئا"[26].

وقد أجمل الدكتور عثمان أمين طريقة ديكارت على النحو الآتي: "إذا أردت أن تصيب الحقيقة فاطلب البداهة (أي الوضوح والتمييز) وإذا أردت أن تصيب البداهة فاطلب في كل مسألة أبسط الأشياء: وإذن فقسم وحلل، وإذا حصلت على حقائق بسيطة وبديهية فاستخدمها لتصيب الحقائق المركبة والمشكوك فيها: وإذن فألف وركب.

وأخيرا افحص تأليفاتك وتحليلاتك لتتحقق من أنها مضبوطة وأنها تامة، والقصد من المنهج أن يهدي العقل المستقيم.

والقواعد الديكارتية (...) هي في الحقيقة قواعد الذهن المستقيم، فكل ذهن مستقيم هو بالطبع ذهن ديكارتي"[27].

أهمية الشك المنهجي:

وللعلم أن هذا النقد الديكارتي عرف بما يسمى بالشك المنهجي والذي هدم أسس النظرية المعرفية القديمة، فقد شك في قيمة المعرفة الفلسفية وفي مصداقية أنواع الحقائق التي توصل إليها الفلاسفة السابقون عليه.

ومن المعروف أن الأدوات المعرفية التي استعملتها الفلسفة في البحث عن الحقيقة الفلسفية، تتمثل في الإدراك الحسي، والإدراك العقلي، والحدس وبصفة عامة تتمثل في العلاقة بين الذات والموضوع، الذات المدركة والموضوع المدرك، لقد شك ديكارت في المدركات الحسية، ونظر إلى الحواس على أنها لا يمكن أن تكون مصدرا للمعرفة الحقيقية باعتبارها خادعة، ولا تصور لنا العالم الخارجي تصويرا كاملا بصفة واضحة، ولذا توصل إلى أن أدوات الحواس الخمس لا يمكن الثقة فيها، فكل "ما تلقيته، حتى الآن على أنه أصدق الأمور وأوثقها قد اكتسبته بالحواس، أو عن طريق الحواس، غير أني وجدت الحواس خداعة في بعض الأوقات، ومن الحكمة ألا نطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا ولو مرة واحدة"[28].

ويعطي ديكارت مقارنة في تحقيق شكه بين عالم الحلم وعلم اليقظة "إن ما يقع في الحلم هو أيضا ليس بالواضح المتميز (...) إني انخدعت في الحلم بمثل هذه الرؤى"[29].

ولذلك فالحلم تكذبه اليقظة "لما لاحظت أن جميع الأفكار التي تعرض لنا في اليقظة، قد ترد علينا في النوم، ومن دون أن يكون واحدا منها صحيحا، عزمت على أن أتظاهر بأن جميع الأمور التي دخلت عقلي لم تكن أصدق من ضلالات أحلامي"[30].

يلاحظ من هذا الجانب أن ديكارت قد شك في المعرفة الحسية، وفي المعرفة الآتية عن طريق عالم الحلم وعالم اليقظة، ولما شك في علم الحواس فكان من الطبيعي أن يشك في قدرة العقل ودوره في البحث عن الحقيقة، وفي نظر ديكارت عمل العقل من استدلالات تختلف باختلاف القدرات والظروف "وكذلك لما وجدت أن هناك رجالا

يخطئون في استدلالاتهم، حتى في أبسط مسائل الهندسة، ويأتون فيها بالمغالطات، وأني كنت عرضة لزلل في ذلك كغيري من الناس، اعتبرت باطلا كل استدلال كنت أحسبه من قبل برهانا صادقا"[31].

ويعتبر الشك الديكارتي وليد الفلسفة العقلية عنده، والجدير بالذكر أن الفترة التاريخية التي ظهرت فيها فلسفة ديكارت كانت إلى حد ما مستقرة وهادئة نسبيا إذا ما قورنت بالمرحلة السابقة له، وهذا ما ساعده على إرساء قواعد النظام في الفكر الفرنسي، كما نلاحظ أن شك ديكارت يختلف عن شك الفلاسفة الذين سبقوه والذين أتوا من بعده، فشك ديكارت يهدف إلى الحقيقة "وأنه ضرب من ممارسة الزهد في المحسوسات للوصول إلى تحرير العقل أو بلوغ الحقيقة الروحية"[32].

وبهذا يكون ديكارت قد حرر العقل الإنساني من سيطرة الحواس حتى يتسنى له الوصول إلى الحقيقة التي كان يهدف إليها.

الشك عند ديكارت:

لم يكتف ديكارت بالشك في الحواس والعقل فقط، وإنما شك في وجوده هو ذاته، بالإضافة إلى شكه في إمكانية صحة العالم الحسي والعالم العقلي، حيث يقول ديكارت: "ثم إني أمعنت النظر بانتباه في ما كنت عليه، فرأيت أنني أستطيع أن أفرض أنه ليس لي أي جسم، وأنه ليس هناك أي عالم، ولا أي حيز أشغله، ولكن لا أستطيع من أجل ذلك أن أفرض إني غير موجود، لأن شكي في حقيقة الأشياء الأخرى يلزم عنه بضد ذلك، لزوما بالغ البداهة واليقين، أن أكون موجودا"[33].

لقد وصل ديكارت في الشك بوجوده، هل أنا موجود أم لا؟

وهذا النوع من الشك لم يسبق ديكارت إليه احد، "وبوصول ديكارت إلى هذه الدرجة من الشك، حتى الشك في وجوده هو"[34].

يمكننا القول أن ديكارت شك في كل شيء، ولكنه لا يستطيع أن يشك في أنه يشك "ولكنني مهما شككت، وقضيت على كل شيء مما أعلم، فسيبقى لي حقيقة واحدة، تبقى أمام الشك الجارف، وستظل ثابتة لا تميل أمام عاصفة الإنكار التي اكتشفت كل شيء بل إنها ستزداد يقينا كلما أمعنت في الشك والإنكار، وتلك الحقيقة هي أن هناك ذاتا تشك، فإن من الشك نفسه تتولد حقيقة لا سبيل إلى الطعن في ثبوتها ويقينها، هي وجود الشخص الذي يشك (...) إني مضطر إلى التسليم بوجود نفسي ... لكي أخطئ ... يجب أولا أن أكون موجودا"[35].

إذن ديكارت في النهاية لا يستطيع إنكار ذاته المفكرة عن طريق فكرة الشك ذاتها "كلما شككت أزدت تفكيرا، فأزدت يقينا بوجودي"[36].

وبهذا التحليل يتوصل ديكارت إلى الفكرة المركزية والأساسية في مذهبه "أنا أفكر إذن أنا موجود".

ومفاد ذلك "أنا أشك إذن فأنا أفكر، أنا أفكر إذن فأنا موجود" أو "إذا كنت أشك فمعنى ذلك أنني أفكر، وإذا كنت أفكر فمعنى ذلك أنني موجود"[37].

وبما أن النقطة الأساسية في مذهب ديكارت هي الكوجيتو، لأن على أساس تحليل عبارة الكوجيتو يتبين بجلاء المنحى المعرفي والأنطولوجي لديكارت، وخاصة نظرته للإنسان وتحليل طبيعته الخاصة، والذي يهمنا من هذا كله، هو كيف انطلق ديكارت من ذاته التي أثبتها إلى معرفة العالم الخارجي، والعالم الميتافيزيقي؟ ويفيد ذلك في تحليل نظرية المعرفة عند ديكارت من جانبها المعرفي والأنطولوجي، والميتافيزيقي، ويتبين لنا أن مركز هذه الجوانب كلها هو الإنسان الذي نحن بصدد تحليل طبيعته من جسم ونفس، ويتبين ذلك أكثر لما ندرك طبيعة الوجود وأصله عند ديكارت حتى يسهل علينا تحليل تلك الطبيعة البشرية باعتبار أن المنهج المعرفي ينعكس على كل الموضوعات الأخرى، إذن كيف أثبت ديكارت العالم الخارجي والعالم الميتافيزيقي؟ وما هي طبيعة هذا العالم؟ إن النتيجة التي يمكن أن

نتوصل إليها في هذا الإطار، هي النقطة ذاتها التي ينطلق منها ديكارت في تحليل طبيعة الإنسان.

الكوجيتو الديكارتي:

لقد بحث ديكارت عن مبدأ عقلي لا يمكن الشك فيه ليقيم عليه فلسفته حيث انتهى إلى نتيجة يقينية عند قوله: "إن هذا الشيطان الخبيث مهما بلغ من القوة لا يستطيع منعي من التوقف في التصديق ولا يقدر على أن يفرض علي شيئا، وإذن فأنا حر غير مجبر على الأخذ بتضليله ولا خاضع لسلطانه، ولا يقدر على أن يمنع كوني موجودا ما دمت أرى أنني شيء من الأشياء"[(38)].

ولكني أي شيء أكون؟

"إنني انتهيت بنفسي إلى حقيقة كوني موجودا بمجرد التفكير وإذن فأنا شيء مفكر، أي بعبارة أخرى أنا أفكر، إذن أنا موجود"[(39)].

وعن طريق الكوجيتو، تيقن ديكارت أنه جوهر مفكر، وبما أنه يفكر فهو موجود، وهنا يظهر لنا ديكارت ارتباط الفكر بالوجود، إذ لا فكر دون وجود.

ثم يضيف قائلا: "أنا موجود، هذا أمر ثابت، لكن كم من الوقت؟ ما دمت أفكر، إذا انقطعت عن التفكير، انقطعت ربما عن الوجود انقطاعا خالصا، أسلم الآن بشيء صحيح، أنا شيء يفكر ... أي أنا روح، أو إدراك أو عقل"[(40)].

وبعد أن شك ديكارت في كل الأشياء، وشك حتى في وجوده، انتهى إلى أنه كائن مفكر موجود، حيث لاحظ أنه كلما ازداد شكا ازداد يقينا، بأنه لا مجال لشكه في أنه موجود يفكر ويشك، إذ بإمكاننا فهم مقولة "*أنا أفكر، إذن أنا* موجود" بعبارة أخرى (أنا أشك، إذن أنا أفكر، وأنا أفكر، إذن أنا موجود).

وعن طريق هذه المقولة المشهورة يتوصل ديكارت إلى الاستنتاج التالي حيث يقول: "ولقد عرفت من ذلك أنني كنت جوهرا كل ماهيته، وطبيعته ليست إلا أن يفكر،

ولأجل أن يكون موجودا، فإنه ليس في حاجة إلى أي مكان ولا يعتمد على أي شيء مادي ..." [41].

نفهم من عبارة ديكارت هذه أنه وصل إلى حقيقة يقينية بأنه جوهر مفكر، وجوهره هو إنيته (الأنا)، ولكن ما الأنا؟ أنا كائن والتفكير عملي وصفتي، وليس ذاتي.

وهنا يربط ديكارت بين إنيته وبين تفكيره، أي أنه جوهر وهذا الجوهر صفته التفكير، كما يميز بين وجوده وبين العمل الذي يقوم به، فيرد على الفيلسوف الإنجليزي (هوبز) بأنه عقل وتفكير وفهم، وهذه الأفعال تصفه وتخصه، ولكنها ليست ذاته[42].

ولكن تنته أسئلة ديكارت حيث يقول: "إني كنت أعتبر نفسي ذا وجه، ويدين، وكل هذا الجهاز الذي كنت أسميه جسما، وكنت أعتبر نفسي أيضا قادرا على أن أتغذى، وأن أمشي وأن أحس أن أفكر، وكنت أرجع هذه الأفعال إلى النفس دون أن أتوقف لأساءل نفسي: ما هي النفس؟" [43].

يعلل ديكارت عما سبق بأنه فعلا يملك من الأشياء التي قال أنها من لوازم الجسم ويتابع مسائلة نفسه: هل فعل التغذي وفعل المشي هما في ذاتي؟ لأن هذه الأفعال تقتضي جسما، وفعل الإحساس أيضا يقتضي جسما، وفعل التفكير هل يقتضي جسما؟ إنه الشيء الوحيد الذي يستطيع ديكارت أن يؤكد أنه في ذاته، ومعرفة الذات هي أكثر المعارف يقينا وأشدها تمييزا.

كما يقول في حديثه مع (بورمان): "أن جوهر الأنا لا يقتصر على أن يكون صفة الأنا"، ثم يصل بعد تساؤلاته عما إذا كان للجوهر عدة صفات مثل (الرغبة، الإحساس، والإرادة) إلى الإجابة بقوله: "لا بد من افتراض الجوهر، علاوة على الصفات، وبما أن النفس شيء مفكر، فهي علاوة على التفكير، الجوهر المفكر "[44].

ومن صفات الجوهر التفكير، وصفته الأساسية، فأنا أشك، أنا أريد، أنا أحب، أنا متيقن، وجميع هذه الأفعال أفعال تفكير، وعلى ضوئها يمكنني أن أقرر ذلك عن طريق

أفعال أخرى مثل: الإحساس والخيال، وإن كان هذان الفعلان يفترضان وجود جسمي، ووجود أجسام خارجية، و لم يكن شيء من ذلك ثابتا، فإن الخيال تفكير، لأنه حتى وإن لكم يكن للجسم الذي أتخيله وجود، فأنا الذي أتخيله موجود، ونفس الشيء بالنسبة للإحساس.

وأيضا نفس الشيء بالنسبة لأفعال جسمي، كالمشي والتغذي وحتى إن لم يكن للجسم الذي يقوم بتلك الأفعال وجود، فإنه يبدو لي على الأقل واضحا أني أنا الكائن الذي تنتسب إليه تلك الأفعال، لأني أحس بالمشي، أو التغذي وهذا الإحساس مظهر من مظاهر التفكير[45].

وهكذا يرى ديكارت أن التفكير وعي، وهو معرفة الأنا لذاته، أي الوعي والوجدان، وعي الذات، ووعي الموضوعات.

البعد المعرفي والأنطولوجي للكوجيتو:

انطلق ديكارت من الكوجيتو، وهو النتيجة الأساسية التي توصل إليها عن طريق منهج الشك، وهي نتيجة منطقية بالقياس إلى الطريقة التي اتسمت بالصرامة والترتيب التي اتبعها في ذلك "فلقد اتبع دوما الترتيب نفسه، الشك في وجود الأشياء المادية، وفي يقين الرياضيات، اليقين الذي لا يتزعزع للكوجيتو، أنا أفكر إذا أنا موجود، البرهان على وجود الله ...وأخيرا ضروب اليقين التي تنجم عن ذلك بخصوص ماهية النفس التي هي الفكر، وبخصوص ماهية الجسد التي هي الامتداد، وبخصوص وجود الأشياء المادية، الميتافيزيقية، نمضي إذن من الشك إلى اليقين، أو بالأحرى من حكم أول يقيني متضمن في الشك بالذات ...إلى أحكام يقينية متزايدة أكثر فأكثر عددا، وذلك أن اليقين هو وحده الذي يمكن أن يقينا"[46].

فبعدما أدرك وجوده أي إثبات الذات المفكرة، ينطلق ديكارت إلى إثبات وجود آخر يختلف عن وجود الذات المفكرة التي يحدد ديكارت وظائفها في أنه "يشك، ويدرك، ويتدهن، ويثبت، وينفي، ويريد، ويرفض، ويتخيل أيضا، ويحس"[47].

ولذا غدا الكوجيتو منذ البداية حقيقة يقينية "فكلما رأيت أن هذه الحقيقة أنا أفكر إذن أنا موجود، هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبيين مهما يكن فيها من شطط، حكمت بأني أستطيع أن أتخذها مبدأ أول للفلسفة التي أبحث عنها"[48].

إن المبدأ الثاني الذي يتكلم فيه ديكارت بعد لإثبات وجوده هو وجود الله.

يرى د. جميل صليبا بأن ديكارت وقع في عزلة فكرية، تتمثل في إدراكه أنه موجود، فكيف السبيل إلى الخروج من هذه العزلة، والوصول إلى إثبات وجود آخر... لقد حاول الإفلات من عزلته، والتمس لفكره نقطة استناد خارج الفكر نفسه، وهذه النقطة هي مصدر كل وجود لا بل هي الضامن النهائي لكل حقيقة[49].

ويرى ديكارت في وصفه لنفسه "...ثم أعتبر نفسي شاكا، أي شيئا ناقصا يعتمد على سواه، تعرض لذهني بقوة في الوضوح والتمييز، فكرة موجود كامل مستقل عن غيره، أي تعرض لي فكرة الله، وجود هذه الفكرة في نفسي أو مجرد كوني (صاحب هذه الفكرة) مجرد كائنا موجودا يجعلني وحده أتيقن من وجود الله"[50].

إذن كيف يفك ديكارت هذه العزلة عن إطار العلم لإثبات النفس، إن إثبات الله بالنسبة لديكارت يعد دعامة من دعائم الحقيقة لمذهبه "ثم إني فكرت بعد ذلك في كينونتي، فتبين لي منها أن وجودي ليس تام الكمال، لأنني كنت أعلم بوضوح أن المعرفة أكثر كمالا من الشك، أن أبحث من أين تأتي لي أن أفكر في شيء أكمل مني، فعرفت بالبداهة أن ذلك يرجع إلى وجود طبيعة هي في الحقيقة أكمل"[51].

ويعد ديكارت أدلة ثلاثة على وجود الله:

الدليل الأول: بعدما شك ديكارت في أنه موجود ناقص ولديه فكرة الكامل اللامتناهي حيث قال: "لو كنت مستقلا عن كل شيء آخر، وكنت أنا خالق نفسي لما شككت في أمر، أو رغبت في أمر، ولا افتقرت إلى أي من الكمالات، ذلك لأنني أمنع نفسي، حينئذ، كل كمال يخطر ببالي، فأكون إلها"[52].

ومن هنا، ومن هذا الشعور بالنقص والشكوك التي تراوده، يرى ديكارت نفسه مضطرا للاعتقاد بأن هناك ذاتا كاملة متعالية بكل صفات الكمال غرست في ذاته ذلك النقص، وتلك الشكوك، وهذا الكامل هو الذي خلقني، فلا يمكن أن يكون إلا الله.

الدليل الثاني: يرى ديكارت بأن لدينا فكرة الكمال في أذهاننا، وأننا لا يمكن أن نتصور كائنا له كل الصفات الكاملة، ولا نستطيع رؤيته، بمعنى أنه ليس له وجود مادي حيث يقول: "وأنا أتدهن هذه المشابهة بالقوة عينها، التي أتذهن بها ذاتي، أي أمعن النظر في نفسي لا أتبين فقط، أي شيء غير تام ناقص، ومعتمد على غيري، ودائم التروع والاشتياق إلى شيء أحسن، وأعظم مني، بل أتبين أيضا أن الذي أعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأمور العظيمة، التي أشتاق إليها، والتي أجد في نفسي أفكارا عنها، وأنه يملكها لا على نحو غير معين، أو بالقوة فحسب، بل يتمتع بها فعلا إلى ما لا نهاية له"[53].

أي أن ديكارت يعترف بأنه لم يخلق ذاته بنفسه، لأنه لو كان بمقدوره ذلك لأعطاها كل صفات الكمال التي يمكن الحصول ولو على البعض منها إلا بعد تعب وإجهاد، وعجزه عن أن يكسب نفسه هذه الصفات شبيه بعجزه عن أن يخلق ذاته بنفسه، وبهذا يتوصل إلى أنه مخلوق لغيره الذي هو الله.

الدليل الثالث: يرى ديكارت بأن له فكرة ذهنية عن الكائن الذي يتمتع بكل صفات الكمال، وهذه الفكرة لم يستمدها من الحواس، وإنما هي طبيعة فيه ولدت ووجدت معه منذ خلق.

ويقول ديكارت: "لا عجب أن يكون الله حين خلقني، قد غرس في هذه الفكرة، لكي تغدو للصانع مطبوعة على صنعه"[54].

وهنا يحاول ديكارت أن يستنتج وجود الله من معنى الإله نفسه:

- الكامل هو الذي يملك جميع الكمالات.

- الوجود أحد صفات الكمال.

الله أو الكائن الذي يملك جميع الكماليات موجود وهو الله.

وهنا يقر ديكارت "إن هذه الفكرة لم استمدها من الحواس...ولا هي اختراع ذهني أو مجرد وهم، لأنني عاجز عن أن أنقص منها شيئا عليها، لا يبقى لي القول بأن هذه الفكرة ولدت، ووجدت معي منذ خلقت، كما ولدت الفكرة التي لدي عن نفسي"[55].

وينطلق ديكارت من إثبات الذات وإثبات الله إلى إثبات العالم الخارجي "بحيث لا أعتقد أن النفس البشرية تستطيع معرفة شيء، ببداهة وتأكيد أكثر مما تستطيع أن تعرف وجود الله، وهكذا يخيل لي أني اهتديت إلى طريق ينقلنا من التأمل في الإله الحق الذي يشتمل على كل ذخائر العلم والحكمة إلى معرفة الأشياء الأخرى في الكون"[56].

ويعتبر أن الله هو الضامن لوجود العالم الخارجي، فاليقين الثاني هو الذي يساعدنا على معرفة مما يتكون العالم الخارجي، وما هي حقيقة هذه الأشياء؟ هل هي ماهيات حقيقية؟ أم هي صور وهمية؟

ثنائية الوجود:

لقد حاول ديكارت على مستوى نظرية المعرفة "أن يجرد المادة من جميع صفاتها و لم يبق لها إلا صفة الامتداد والحركة، بل الامتداد والحركة هما وحدهما الشيئان الخارجيان الموجودان حقا"[57].

وإذا كان الشيء على مستوى العالم الخارجي مكون من امتداد وحركة فمما يتألف الكون؟ أهو عنصر واحد أي يتسم بالوحدانية، ويدخل في إطار ما يسمى بوحدة الوجود؟ أم يتسم بتعدد العناصر؟

يرى ديكارت أن كل ما يستطيع مشاهدته ومعرفته في الكون يرجع إلى عنصرين أساسيين إما مادة وإما عقل، أي إما الامتداد أو التفكير، "فلا يمكن أن يقع امتداد إلا في مكان، ولا يمكن أن يوجد مكان إلا لشيء ممتد... فالمكان والمادة مترادفان، ولهذا أمكن أن يقال أيضا إن أخص خصائص المادة هي الامتداد أو المكانية، أما العقل فإن صفته التي يتميز بها عن المادة هي الفكر والشعور، بحيث يكون من المستحيل وجوده أو تصوره بدونهما"[(58)].

إذن نستنتج أن مذهب ديكارت ينتهي إلى نتيجة الثنائية الكونية المادة والفكر، ولكن كيف فسر ديكارت المادة والفكر؟

المادة والعقل:

يتضح لنا من دراسة مذهب ديكارت الثنائي الميتافيزيقي أنه يشبه إلى حد ما، ما ذهب إليه أفلاطون من قبله في تفسير المادة والذهن، حيث أننا نجد ديكارت في العصور الحديثة يعبر على مذهبه تعبيرا كلاسيكيا، إذ أن المبدآن النهائيان في مذهبه هما المادة والفكر، أي الفكر والامتداد، أي بعبارة أخرى الجوهر المفكر والجوهر الممتد حيث تختلف صفات وخصائص كل منهما عن الآخر كل الاختلاف.

إن العقل خاصيته التفكير، والتفكير يجعل الإنسان يحس ويشعر بوجود نفسه، أي هو بمثابة وعي ملازم للعقل، وعلى هذا الأساس نجد ديكارت يربط بين التفكير والعقل.

أما المادة، فمن خصائصها الامتداد، أي أنها تشغل حيزا من المكان كالطول، والعرض، والامتداد، والامتداد هو الجوهر الحقيقي كما يقول ديكارت: "لأننا ندركه بصورة واضحة وجلية"[(59)].

ومن هنا نجد أن مذهب ديكارت "يتسم بالواقعية غير المادية لأنه يقر إلى جانب الامتداد بوجود جوهر مفكر مختلف عنه تمام الاختلاف"[60].

وديكارت يقول بثنائية الوجود لا بوحدته، أي المادة والعقل، أو (الجسم والنفس)، والشيء الذي يميز المادة هو اتصافها بالامتداد والمكانية، أما العقل فيتصف بالفكر والشعور، ولا يمكن لأحدهما أن يتصف بصفات الآخر.

الثنائية الديكارتية:

لقد توصل ديكارت بعد هذا الشرح المستفيض للكوجيتو (**أنا أفكر إذن أنا موجود**) إلى معرفة الذات المفكرة، ثم إلى معرفة الله، وأخيرا إلى معرفة العالم الخارجي، وتوصل في النهاية إلى نتيجة تحدد معالم مذهبه ككل تتمثل في الثنائية التي تطبع نظريته الطبيعية، كما سلف ذكره في تحليل خصائص العالم عنده، وعلى هذا الأساس يتوصل في تحديد طبيعة الإنسان إلى أن النفس تشكل جوهرا مستقلا بذاته، والجسم يشكل جوهرا مستقلا بذاته أيضا، وعليه فإن ديكارت يميز تمييزا واضحا بين النفس والجسد باعتبار أن كلا من النفس والجسد مستقل عن الآخر ومختلف عنه، ولربما كانت وجهة نظر ديكارت في هذه المسألة غير واضحة كل الوضوح، يقول د. عثمان أمين: "لكنا إذا وصلنا إلى الإنسان واجهنا صعوبة لا يستهان بها: ذلك أن الجسم أو هذه الآلة الإنسانية لها تعلق بنفس مفكرة، وكما يستحيل إنكار ما للنفس من أثر على الجسم، وما للجسم من أثر على النفس، يستحيل أيضا تصور تلك العلاقة تصورا واضحا في مذهب بالغ في تقرير "الثنائية"، والفصل بين الجوهرين المتباينين أشد تباين"[61].

ولذا نجد أنفسنا أمام جوهرين مختلفين الجسم والنفس، كيف يحدد ديكارت هذين الجوهرين؟

لقد قدم ديكارت شرحا في كتبه وخاصة في كتاب "المقال عن المنهج" وكتاب "المبادئ" يفيد بأن تحقيق الثنائية بين النفس والجسم وإدراك التمايز بينهما يتوفر مباشرة في

التأمل النابع عن أنا أفكر إذا أنا موجود، وبناء على الكوجيتو يحدد ديكارت الأفعال التي تنسب إلى النفس، باعتبار أن هذه الأفعال تشكل الوظيفة الخاصة بالنفس، والتي لا يمكن للجسد أن يقوم بها، وهنا يعطي ديكارت براهين وأدلة تفيد في هذا التمايز بين النفس والجسد.

إثبات النفس:

يقول ديكارت في ***برهانه السيكولوجي الاستنباطي***: "ثم إني أمعنت النظر بانتباه في ما كنت عليه، فرأيت أنني أستطيع أن أفرض أنه ليس لي جسم، وأنه ليس هناك أي عالم، ولا أي حيز أشغله، ولكنني لا أستطيع من أجل ذلك أن أفرض أنني غير موجود، لأن شكي في حقيقة الأشياء الأخرى يلزم عنه بضد ذلك لزوما بالغ البداهة واليقين، أن أكون موجودا، في حين أنني لو وقفت عن التفكير، وكانت جميع متخيلاتي الباقية حقا، لما كان لي أي مسوغ للاعتقاد أنني موجود، فعرفت من ذلك أنني جوهر كل ماهيته أو طبيعته لا تقوم إلا على الفكر، ولا يحتاج في وجوده إلى أي مكان، ولا يتعلق بأي شيء مادي، بمعنى أن "الأنا" أي النفس التي أنا بها ما أنا، متميزة تمام التمييز عن الجسم، لا بل أن معرفتنا بها أسهل، ولو بطل وجود الجسم على الإطلاق لظلت النفس موجودة بتمامها"[62].

في هذا الدليل يتوصل ديكارت إلى عزل النفس عن سواها، وذلك بافتراضه عدم وجود الجسم، وعدم وجود الأجسام الأخرى المكونة للعالم الخارجي، أي التصور الذهني بعدم وجود أو إزاحة من الذهن كل ما هو حسي خارجي، وفي هذه اللحظة يرى ديكارت بأنه على الرغم من ذلك الافتراض، فإن الإنسان لا يستطيع أن ينكر بأنه جوهر يشك ويفكر، "وإذا انطلقت من تأكيد معرفتي أني موجود، وأن شيئا آخر لا يخص طبيعتي، أو جوهري، سوى أني شيء يفكر جبرا، استطعت القول بأن جوهري محصور في أني شيء يفكر، أو أني جوهر كل ماهيته أو طبيعته أن يفكر، ليس إلا، وعلى الرغم من أنه

قد يكون، بل يجب، كما سأبينه، أن يكون لي جسم اتصلت به اتصالا وثيقا، فلدي فكرة واضحة متميزة عن نفسي باعتبار أني لست إلا شيئا مفكرا لا شيئا ممتدا"[63].

ومن هنا نستنتج أن ديكارت يثبت وجود النفس مستقلة عن الجسم وهي متمايزة عنه، ووجودها غير مشروط بوجود الجسم.

إثبات الذات مستقلة عن الجسم:

إذا كان الجسم يتألف من أجزاء مختلفة وقابل للقسمة، فإذا فقد الإنسان جزء من أعضائه أو جملة من أعضائه فإنه يبقى جوهره مفكرا، ولدى فإن الجسم المتكون من عدة أجزاء والتي تشكل في مجملها الجسد المادي، لا يؤثر إن اندثر جزء منه على ماهية الإنسان التي هي الفكر، أما النفس بالنسبة لديكارت فهي تختلف اختلافا كبيرا باعتبارها وحدة متكاملة غير قابلة للقسمة أو التجزئة، وعلى الرغم من تعدد واختلاف فاعليات الذات الداخلية من تذكر وتخيل وإدراك داخلي وإحساس خارجي، فإن وظيفة النفس ستبقى وظيفة متكاملة ككل، بمعنى أنه لا يقوم في النفس جزء بوظيفته وجزء آخر بوظيفة أخرى.

ويلاحظ من خلال الكوجيتو أن التمييز واضح بين النفس والجسد، فالجسد له طبيعة قابلة للقسمة[64]، وإن النفس على خلاف ذلك لا تقبل القسمة، لأنني لا يمكنني أن أميز بين ذاتي كشيء مفكر، بل أعرف وأتصور أني شيء واحد تام، وإذا ما فصلت عن جسمي ساق أو ذراع...فإنني أعرف جيدا أنه لم يفصل أس شيء من نفسي...وأن النفس التي تتصرف بتمامها في الإدارة، والتصور والإحساس هي بعينها، ولكن الأمر على خلاف فيما يخص الجسم[65].

بالإضافة إلى هذا البرهان الذي يقدمه ديكارت فيما يخص وحدة النفس وعدم قابليتها للانقسام أو التجزئة، وقابلية الجسم للانقسام يضيف برهانا آخر وهو ***برهان الإدراك***، فالنفس تدرك بالفطرة مبادئ أولية بسيطة لا تنقسم إلى أجزاء أكثر منها

بساطة، ولذا فمن الطبيعي أن تكون هذه النفس جوهرا بسيطا يدرك الجواهر البسيطة التي لا تتجزأ ولا تقبل القسمة(66).

ومن هنا يمكننا القول بأن مضمون الكوجيتو عند ديكارت يهدف وكما سبق القول إلى إثبات الذات، أو الإنية، أي البرهنة على أن النفس جوهر مستقل عن الجسد، أي بمعنى أن الإنسان مكون من جوهرين مستقلين، وباتحادهما يكونان طبيعة الإنسان.

علاقة النفس بالجسد:

لقد رأى ديكارت بأننا لفهم علاقة النفس بالجسد "يجب أن نحيا وأن نمتنع عن التأمل"(67). وحينئذ يتضح لنا أن النفس ليست في الجسد مثل الربان في السفينة، وإذا كان هذا هو حال النفس، وكانت طبيعة الإنسان أو جوهره هو هذا التآلف بين النفس والجسد، أو إتحاد جوهرين متباينين، فالسؤال المطروح هو كيفية حصول هذا الاتحاد بين النفس والجسد؟

يقول ديكارت: "إن طبيعتي تعلمني أني لست حالا في جسمي حلول النوتي في السفينة، ولكني متحد به اتحادا جوهريا يكون كلا واحدا، بحيث لو جرح جسمي، فلست أقتصر على إدراك الجرح بالعقل، ولكن أنبه إليه بالألم، فالألم والجوع والعطش وسائر الانفعالات لا تنال النفس بما هي كذلك، وإنما هي ناشئة من اتحاد النفس والجسم واختلاطهما، ويقال مثل هذا عن المعرفة الحسية والحركات المنعكسة والأحلام والتخيل والتذكر"(68).

ومن خلال عبارة ديكارت السابقة الذكر "إني لست حالا حلول النوتي في السفينة" يتضح لنا أنه يرى عكس ما رآه أفلاطون (أي أن النفس تتحد بالجسد اتحادا جوهريا)، ولكنه يوافق أرسطو في طرحه لهذه المسألة.

يرى ديكارت بأن النفس تؤثر مباشرة في الجسم وذلك بالتحديد في (الغدة الصنوبرية)(❖) التي تلعب دور الوسيط بينهما.

وديكارت يعطي تفسيرا "للإتحاد الحاصل بين ما هو بسيكولوجي (نفسي)، وبين ما هو فيزيقي (طبيعي) بواسطة هذه الغدة الصنوبرية، وبواسطة تحرك (الأرواح الحيوانية)[■69] حركة مائلة إلى المركز وحركة نائية عنه"[70].

إذ كيف يتم هذا التفاعل، وبمعنى آخر كيف تتم الحركة بين الإرادة باعتبارها حركة ذهنية نفسية، وبين الحركة باعتبارها رد فعل بدني على الحركة النفسية؟

يفسر ديكارت التفاعل القائم بين النفس والجسد بواسطة قوانين الطبيعة، فالجسم يخضع لهذه القوانين، أم النفس فبواسطة الغدة الصنوبرية والأرواح الحيوانية، حيث تتلقى النفس المؤثرات، فتوصلها إلى الأعضاء والعضلات، فتتحرك الأعضاء المكونة للجسم لتأدية وظيفتها، كما تتلقى من الأعصاب مؤثرات العالم الخارجي فتوصلها إلى النفس على حد قول ديكارت: "ألاحظ أيضا أن النفس لا تتلقى مباشرة الأثر الذي يأتيها من كل أجزاء الجسم، تتلقاه من الدماغ فقط، أو ربما من أصغر أجزائه، أي من الجزء الذي تعمل فيه الملكة المسماة "الحس المشترك""[71].

فالفيزياء تعلمني أن الإحساس ينتقل بواسطة الأعصاب ... من الدماغ ... الذي يثير في الدماغ الحركات نفسها التي يمكن أن يثيرها جرح ما بذلك تجبر النفس على أن تحس بالألم عينه...هكذا ينبغي أن يكون حكمنا على سائر المدركات الحسية[72].

إذن كيف نظر ديكارت لعلاقة النفس بالجسد؟

يقول ديكارت: "تعلمني الطبيعة أيضا بواسطة أحاسيس الألم، والجوع والعطش...إلخ، أنني لا أقيم فقط في بدني، كما يقيم النوتي في السفينة، ولكنني أتحد معها اتحادا وثيقا، وأختلط به اختلاطا، وأمتزج امتزاجا يصيرني معه شيئا واحدا، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كنت أحس بالألم، عندما يجرح بدني، أنا الشيء الذي يفكر، لكنت أدرك هذا الجرح بالذهن وحده، كما يرى النوتي بالنظر عطبا في سفينته، وعندما يحتاج بدني إلى الشرب، والطعام فإني أعي ذلك عينه، دون أن تنبهني إليه أحاسيس مبهمة من الجوع

والعطش، إذ أن كل أحاسيس الجوع، والعطش، والألم، هذه ...إلخ ليست شيئا آخر غير أنماط مبهمة من أنماط الفكر، تصدر عن طريق اتحاد النفس بالجسم، وامتزاج بعضهما ببعض، لأنها تنبثق من هذا الاتحاد"[73].

وأخيرا ومن كل ما تقدم نستنتج أن ديكارت يؤكد على أنه بالرغم من اتصال النفس بالجسد اتصالا وثيقا، إلا انه يوجد فرق بين نفسه كشيء مفكر وبين جسده كشيء ممتد، وأن إنيته تختلف كل الاختلاف عن جسده، وبإمكانها أن توجد بدونه دون أن يؤثر ذلك في كينونته ووجوده.

الهوامش:

★ هو أكبر وأبرز الفلاسفة الفرنسيين، كانت فلسفته منبع الفلسفة الحديثة لكل من (مالبرانش، سبينوزا، ولابنتز)، حيث بنوا فلسفتهم بالتفكير في فلسفة ديكارت، كما أن تفسيرات (لوك وبركلي وهيوم) لها منبعها في الفلسفة الديكارتية، كما أن (الثورة الكوبرنيكية لكانط ما هي إلا إعادة لما كان ينشد إليه ديكارت، وأن هيغل يرى أنه بطل. وحديثا في سنة 1929 عنون الفيلسوف هوسرل محاضراته بالتساؤلات الديكارتية، والمعرفة عند ديكارت هي تعميق العلوم، كما أن نقطة البداية في الميتافيزيقيا هي الشك وأنه أول حقيقة يقينية، وفي رسالة للأميرة إليزابيث أكد ديكارت أن السعادة ممكنة وأنها مرتبطة ومتوقفة علينا).

1- د. كريم متى/ الفلسفة الحديثة- عرض نقدي- منشورات جامعة قاريونس بتغاري- ط 2- 1988م- ص 9.

2-جان فال/ الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر- تر: الأب مارون الخوري- د.ط - منشورات عويدات- بيروت- باريس - 1982م- ص 10.

3- كرين برينتون/ تشكيل العقل الحديث- تر: د. شوقي جلال- مراجعة صدقي حطاب- سلسلة عالم المعرفة- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت- ص 142-143.

4-جان فال/ الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ص 10.

5- د. عثمان أمين/ ديكارت- مكتبة القاهرة الحديثة- ط4- القاهرة- 1957م - ص 22.

6- د.عثمان أمين/ رواد المثالية في الفلسفة الغربية- دار الثقافة للطباعة والنشر- ط 2- 1975م - ص 19-20.

7- د.مهدي فضل الله/ فلسفة ديكارت ومنهجه- دار الطليعة- بيروت- ط2- 1986م - ص 73.

8- د.مهدي فضل الله/ فلسفة ديكارت ومنهجه، ص 73.

9 – Jacques Chevalier- Descartes- Librairie plon- 3eme édition- Paris-France- 1921- p 98.

10- د.عثمان أمين/ ديكارت – مرجع سابق - ص 108.

11 – Etienne Gilson- Etude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien- Librairie J. vrin- 3eme édition- Paris-France- 1967- p 281.

12- ديكارت/ مقال عن المنهج- تر: محمود محمد الخضيري- الهيئة المصرية العامة للكتاب- ص 1087.

13- ديكارت / مبادئ الفلسفة- تر: وتقديم وتعليق د. عثمان أمين- دار الثقافة للنشر والتوزيع- د.ط- د.ت - ص 14.

14- ديكارت/ مقالة الطريقة- ترجمة جميل صليبا- اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع- ط2- 1970م - ص 74.

15- ديكارت/ مقالة الطريقة،ص 83-84.

16- ديكارت/ مقالة الطريقة، ص 21.

17 – DESCARTES- Textes et débats par Geneviève Rodis Lewis- Librairie générale Française- 1984- 5eme édition- Paris- pp 99-119.

18- د. محمد عبد الرحمن بيصار/ تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة- منشورات المكتبة العصرية- ط 3- بيروت- 1980م- ص 62.

19- ديكارت/ مبادئ الفلسفة، ص.

20- د. محمد عبد الرحمن بيصار/ تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 62.

21محمد عبد الرحمن بيصار/ تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 63.

22 – DESCARTES- Jacques Chevalier- Librairie plon- Nourrit et Cie- 1921- 3eme édition- p98.

23- ديكارت/ مقال عن المنهج- تر: د. محمود محمد الخضيري- مراجعة وتقديم: د. محمد مصطفى حلمي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- ط 3- ص 137- 140.

24- ديكارت/ مقال عن المنهج، ص 140.

25 - Source: Descartes, Discours de la méthode, IIe partie, in Œuvres, Lettes, "La Pléiade", ed:Gallimard, pp, 137-138.

26- ديكارت/ مقالة الطريقة- ترجمة: جميل صليبا- ط2- اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع- بيروت- لبنان- 1970م- ص27-30-32-35.

27- عثمان أمين/ ديكارت، ص 108.

28- ديكارت/ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى- ترجمة د. كمال الحاج- منشورات عويدات- بيروت- باريس- ط3- 1982م - ص 48.

29- ديكارت/ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ص 49.
30- ديكارت/ مقالة الطريقة، ص 124-132.
31- ديكارت / مقالة الطريقة، ص 132.
32- عثمان أمين/ ديكارت، ص 134.
33- ديكارت/ مقالة الطريقة، ص 136.
34- د. مهدي فضل الله/ فلسفة ديكارت ومنهجه، ص 91.
35- أحمد أمين- زكي نجيب محمود/قصة الفلسفة الحديثة - ص 68.
36- أحمد أمين- زكي نجيب محمود، ص 69.
37- د. مهدي فضل الله/ فلسفة ديكارت ومنهجه، ص 92.
38- ديكارت/ مقال عن المنهج، ص 124.
39- ديكارت/ مقال عن المنهج، ص 124.
40- ديكارت/ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ص 73-74.
41- ديكارت/ مقال عن المنهج، ص 217-218.
42- د. نجيب بلدي/ ديكارت- دار المعارف- مصر- 1959م - ص 97- نقلا عن الإجابة الاعتراضات الثالثة- ص 293.
43- ديكارت/ التأملات في الفلسفة الأولى، ص 87.
44- د. نجيب بلدي/ ديكارت، ص 98.
45- د. نجيب بلدي/ ديكارت، ص 98-99.
46- إميل بريهييه/ تاريخ الفلسفة- ق 17- تر: جورج طرابيش- دار الطليعة- بيروت- ط1- 1983م- ص
47- ديكارت/ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ص 75.
48- ديكارت/ مقالة الطريقة- مصدر سابق- ص 124.
49- نفسه، ص 42.
50- ديكارت/ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ص 161-162.
51- ديكارت/ مقالة الطريقة- مصدر سابق- ص 42.
52- ديكارت/ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ص 122.
53- نفسه، ص 127-128.
54- نفسه، ص 127.
55- نفسه، ص 127.
56- نفسه، ص 162.
57- ديكارت/ مقالة الطريقة- مصدر سابق - ص53.
58- محمد عبد الرحمن بيصار/ تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مرجع سابق- ص 90.

59- فرانسوا غريغوار/ المشكلات الميتافيزيقية الكبرى- تر: د. نهاد رضا- منشورات دار مكتبة الحياة- بيروت- لبنان- د.ط- ص 67-68.
60- فرانسوا غريغوار/ المشكلات الميتافيزيقية الكبرى- مرجع سابق- ص 68.
61- د. عثمان أمين/ ديكارت – مرجع سابق – ص 236.
62- ديكارت/ مقالة الطريقة- المرجع السابق- ص 136.
63- ديكارت/ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى- مصدر سابق- ص 228.
64- ديكارت/ مبادئ الفلسفة- مصدر سابق- ص 96.
65- ديكارت/ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى- مصدر سابق- ص 239.
66- ديكارت/ مقال عن المنهج- مصدر سابق- ص 24.
67- فرانسوا غريغوار/ المشكلات الميتافيزيقية الكبرى- مرجع سابق- ص 95.
68- يوسف كرم/ يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة الحديثة- د.ط- دار القلم- بيروت لبنان- د.ت - ص 83- نقلا عن كتاب: انفعالات النفس- الفقرات: 12-13-24-27-42.

❖ الغدة الصنوبرية Glande Pinéale: جسم صغير بيضوي الشكل، موجود أمام المخ، وقد كانت وظيفتها مجهولة في عصر ديكارت.

■ الأرواح الحيوانية Esprit Animaux: في نظرية ديكارت هي جزئيات لطيفة رقيقة من الدم، ولما كانت صغيرة جدا فهي تتحرك بسرعة خلال الأعصاب وتوصل بين المخ والعضلات من جهة وبين أعضاء الحس والمخ من جهة أخرى، وبذلك يتيسر للنفس ومكانها عند ديكارت في الغدة الصنوبرية كما رأينا أن تحرك الجسم، وأن تتلقى آثار الأشياء الخارجية، ويقول الجرجاني: "أن الروح الحيواني جسم لطيف منبعه تجويف الجسماني وينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى أجزاء البدن".

69- الجرجاني/ التعريفات- ص 76. للمزيد من التفصيل أنظر: عثمان أمين/ ديكارت- مرجع سابق- ص 239-240.
70- د. عثمان أمين/ ديكارت- مرجع سابق- ص 239.
71- ديكارت/ تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى - مصدر سابق- ص 239.
72- نفسه، ص 240-241.
73- ديكارت/ مقالة الطريقة- مصدر سابق - ص 232.

الصراع اللغوي في المغرب العربي بين التغريب والتعريب

حميدات ميلود

جامعة الأغواط

نعالج في مقالنا هذا إشكالية الصراع على النفوذ بين اللغة العربية واللغة الفرنسية، والذي هو صراع وتفاعل قديم، بدأ منذ وجود الاستعمار الفرنسي في بلاد المغرب العربي، وقد قامت الدوائر الثقافية الاستعمارية بمجهودات محمومة لفرض اللغة والثقافة الفرنسية، رغبة في إلحاق دول المغرب العربي بفرنسا، سياسيا وثقافيا واقتصاديا، واستخدمت لذلك وسائل مختلفة، وقد كان الأمر أكثر شدة وحدّة في الجزائر، لأن استعمارها كان يستهدف القضاء على هويتها وإلحاقها كليا بفرنسا، ولما أفشلت الثورة الجزائرية تلك المخططات، اعتمد أساطين الاستعمار مقاربة أخرى هي الاستعمار الثقافي، وذلك بفرض الفرنسة والتغريب، الذي زاد حدة بعد الاستقلال لضمان بقاء السيطرة الفرنسية على دول المغرب، من خلال ثقافتها ولغتها، والنخب المفرنسة التي كونتها. كما اعتمدت دول المغرب العربي بعد الاستقلال سياسات التأصيل من خلال استعادة الهوية والتعريب ومعالجة أثار التغريب، وقد عرفت تلك السياسات حالات الصراع مع مخططات التغريب، وقد تفاوتت النتائج بين قطر وأخر لخصوصيات كل قطر.

المحور الأول: اللغة الفرنسية والتغريب:

1) الفرنسة ونشر التغريب في المغرب العربي:

أود أن أوضح أن في تناولنا للغة كوسيلة من وسائل الغزو الفكري، لا نقصد جانبها الظاهري فقط باعتبارها مجموعة من الإشارات التي تصلح أن تكون وسيلة اتصال. وإنما نتناول اللغة من زاوية أعمق وخاصة في ارتباطها بالثقافة ومظاهرها.

إن نشر الثقافة الأوربية في المغرب العربي ارتبط أساسا بنشر اللغة، وخاصة اللغة الفرنسية الذي شكل المغرب العربي-لظروف تاريخية- مجالا ثقافيا، وفضاء سياسيا تابعا للثقافة والوجود الفرنسي سواء في فترات الاستعمار أو بعد الاستقلال.

ولذلك لم يكن نشر اللغة الفرنسية معزولا عن أبعادها الثقافية، وطبيعتها الإحلالية الناسخة للغة الأم التي هي العربية، وتعويض ذلك بنمط ثقافي وحضاري أوربي.

إن تحليل طريقة نشر اللغة الفرنسية في المغرب العربي يبين أن اللغة تحدث معها آثارا على مستويات مختلفة. على مستوى الأفكار، فلا لغة بدون فكر، كما أن الفكر يرتبط بالأديولوجيا والاعتقادات.

على مستوى الآداب، فاللغة وعاء للمعاني والأدب والفنون، كالشعر والموسيقى والمدارس الفنية، والراوية والقصة والمسرح والسينما.

على مستوى السلوك، أي طريقة التفكير والتصرف والتعامل مع عالم الأفكار أو عالم الأشخاص.

نستنتج بعد الملاحظات السابقة أن اللغة لا يمكن أن تنقل بدون أن تنقل معها مظاهر ثقافية بكل ما تحمله كلمة ثقافية من أبعاد.

وتجنبا للالتباس نؤكد أن المقصود ليس رفض وإنكار تعلم اللغات على اختلافها، وإنما الخطر في ظاهرة الإحلال أو النسخ التي تقوم به لغة مهيمنة على لغة أخرى، أي ما حدث في دول المغرب العربي سواء في فترة الاستعمار ومحاولة القضاء على العربية وإحلال الفرنسية محلها، أو حتى بعد الاستقلال والصعوبات التي تعرضت لها عملية التأصيل والتعريب من طرف النخبة المتشبعة ليس بالفرنسية فحسب، وإنما بما تحمله الفرنسية من ثقافة أوربية، وجهل هذه النخبة للغتها وثقافتها العربية.

وتجدر الإشارة إلى أن نقل الفرنسية وتثبيتها لدى المثقف العربي في المغرب العربي في فترة الاستعمار، كانت محدودة ومركزة على فئة معينة ويعود ذلك في اعتقادي إلى مجموعة من العوامل منها:

أولا: سياسة الاستعمار المتمثلة في تجهيل الشعوب المغربية مع القضاء على ثقافتها الأصلية ليحافظ بذلك على علاقة الغالب بالمغلوب، واعتبار سكان المغرب العربي من المسلمين في درجة دنيا وإطلاق اسم (الأهالي عليهم)(Indigènes)، مع ما تحمله هذه الكلمة من دلالات (التأخر الحضاري والتخلف والبدائية)

لتبرز في المقابل : المغالطة التي تصور الاستعمار كمرادف للحضارة والمدنية التي تحتاجها شعوب المغرب العربي.

وتصبح بالتالي الثورة على الاستعمار ومخططاته عملا همجيا يقوم به بعض أعداء الحضارة والمدنية، وهكذا يتم الترويج لهذه الأفكار وفرضها لتطبيع الاستعمار وأعماله سواء في عقل الإنسان الأوربي، أو حتى عند النخبة التي أصبحت أسيرة الثقافة الاستعمارية.

ثانيا: اعتقاد المستعمر ببقائه في المغرب العربي، ولهذا ركز على فئة محدودة من الأهالي على حد تعبيره لتكون همزة وصل بين الإدارة الاستعمارية وشعوب المغرب العربي، ليضمن بذلك قدرة أكبر على فرض أساليبه ومشاريعه عن طريق هذه النخبة.

ثالثا: المقاومة التي جوبه بها الاستعمار ومخططاته منذ الأيام الأولى للاحتلال، والتي بقت متواصلة حتى تحقق الاستقلال.

هذه المقاومة لم تكن مادية فحسب بل كانت معنوية أيضا تمثلت في محافظة شعوب المغرب العربي على تميزها وهويتها، ورفض الفرنسة والتغريب والتنصير التي كان يقوم بها الاستعمار.

وهذا ما يفسر لنا على الأقل الشراسة التي استخدمها الاستعمار مع المدارس الحرة التي كانت تعلم اللغة العربية والقرآن الكريم وعلوم الدين، ولذلك كانت قوانينه صارمة جدا في هذا المجال، وسنتطرق لأمثلة عن ذلك لاحقا.

إن ما حققته اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية أليا في المغرب العربي بعد الاستقلال أكبر مما حققته أثناء الاستعمار، ألخص ذلك في هذه النقاط:

- استطاعت النخبة المثقفة ثقافة فرنسية الوصول إلى السلطة السياسية بشكل مباشر أو غير مباشر بحكم سيطرتها على الإدارة ومؤسساتها التي تركها الاستعمار.

- حصول اللغة الفرنسية على الشرعية في مجتمعات المغرب العربي، فبعد أن كان ينظر إليها كلغة المستعمر المفروضة، أصبحت اللغة الرسمية التي تتعامل بها النخبة السياسية سواء في الإدارة أو الاقتصاد أو الإعلام والتربية وحتى إن خالفت الدساتير ذلك فالواقع هو المقياس.

- ظهور نخب سياسية وثقافية تجاهر بضرورة تبني الفرنسية لغة وثقافة، وتعادي في نفس الوقت ما يمكن أن نطلق عليه التعريب أو التأصيل بصورة أعم أي استعادة الهوية والشخصية الوطنية.

- انتشار كبير للفرانكوفونية لتشابك مصالحها مع بقاء الثقافة الفرنسية مسيطرة على الإعلام والإدارة وبالتالي سهل الأمر أمام الرموز والأنماط الثقافية الأوربية للانتشار أكثر في بلدان المغرب العربي.

- السياسة الثقافية الفرنسية والتي تعمل على إدخال دول المغرب العربي في إطار إستراتيجية الفرانكوفونية التي تهدف إلى تحقيق نفوذ الثقافة الفرنسية على حساب الثقافة العربية.

فقد جاء على لسان الكاتب الفرنسي (روجيه كانس Roger Gans) « إن الفرانكوفونية تقاوم جيدا التعريب بالمغرب العربي. » [1] وأيضا « إن الذين يتكلمون الفرنسية يمثلون الفرق العسكرية. » [2] لأنهم ينشرون لغة وثقافة فرنسا، أي الاستعمار الثقافي، ويقول أيضا مبرزا انتشار الفرنسية في الجزائر بعد الاستقلال: « إن تعليم الفرنسية بالجزائر قد ازداد بشكل ملحوظ منذ الاستقلال، حيث بلغ عدد الذين يدرسون في

(1979) بالمدارس الجزائرية ثلاثة ملايين ونصف المليون مقابل خمسمائة ألف في 1962.» [3]

وإضافة إلى ذلك فقد انتشرت مظاهر ثقافية أخرى، تؤثر على سلامة اللغة العربية، وخاصة انتشار لغة مشوهة متكونة من خليط عربي من المصطلحات، أساءت إلى أصالة اللغة العربية، وترتبت عنها مشاكل كثيرة.

2) مشاكل المزج اللغوي في المغرب العربي:

لقد ترتب على انتشار اللغة الفرنسية من جهة أخرى، تأثير آخر له أبعاد نفسية واجتماعية ويمس حتى الشرائح الاجتماعية غير المثقفة، وهو المزج اللغوي (أي مزج اللغة العربية بالفرنسية) أو ما يطلق عليه (الفرانكو أراب).

وهذا ما أدى إلى ظهور لهجة عامية مشوهة الألفاظ، أفقرت اللغة الأصل من كلماتها ومصادرها، وعوضتها بكلمات غريبة عن قواعدها.

والملاحظ أن هذه الظاهرة المنتشرة في المغرب العربي غير موجودة في الدول الإسكندنافية مثلا رغم وجود لغات مختلفة، حيث لا تمزج الإنجليزية مع السويدية أو الدنماركية، أو النرويجية ويعود ذلك لأسباب منها:

-أولا: الإحساس بالدونية لدى أبناء المغرب العربي، إذا أثبتت الدراسات النفسية أن « أفراد المجموعات الإنسانية ذوي المكانة الدونية، يشعرون بأنهم يصبحون في مرتبة أسمى، إذا ما تقمصوا صفات وخصائص الجانب المهيمن عليهم.» [4]

-ثانيا: الظروف التاريخية والثقافية التي عاشتها دول المغرب العربي وعلاقتها بالاستعمار الفرنسي وثقافته، وكيف بدأت العلاقة علاقة غالب بمغلوب.

وقد تطرق (عبد الرحمان بن خلدون) (732-807هـ / 1332-1406م) إلى تلك الظاهرة، حيث يقول: « إن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده.» [5]

ويرجع (ابن خلدون) ذلك إلى عوامل نفسية منها اعتقاد المغلوب الكمال في من غلبه، ولذلك يكون الانقياد له والتشبه به مثل تقليد الأبناء لآبائهم.

وقد أثبتت الدراسات الأنتروبولوجية أن ظاهرة الإحلال الثقافي (Acculturation) تتم في حالة عدم توازن ثقافتين ولغتين إذا « يبدو أن الطرف الذي هو في موقع الدونية والهامشية، بمعناها العام، هو الذي يميل إلى التقبل، أو السماح بتسرب العناصر الثقافية من الطرف المهيمن وليس العكس.

أما إذا كان الجانبان شبه متساويين فإن الدراسات تدل على أن تبادل العناصر الثقافية بينهما أمر غير وارد على العموم.» (6)

وهذا ما يفسر إلى حد ما المزج اللغوي في المغرب العربي، وغياب الظاهرة في الدول الاسكندنافية حيث لا تمزج الانجليزية مع السويدية أو الدنماركية أو النرويجية.

نستنتج مدى التأثير الذي يسببه انتشار اللغة الفرنسية في المغرب العربي سواء على المستوى الثقافي أو النفسي أو الاجتماعي، إذا يطلع الفرد في المغرب العربي على الثقافة الفرنسية أكثر من إطلاعه على ثقافته، وينتج عن ذلك إحساس بالدونية وتحقير للذات إلى حد احتقار رموزه الحضارية وتقزيم كل ما هو عربي في مقابل مضخم لكل ما هو أوربي، وتقليد السلوكات الغربية واعتبارها أنماط حضارية نموذجية.

3) وسائل الفرنسة: التكوين والتعليم:

أدرك الغرب مبكرا أهمية التكوين والتعليم في حمل العالم الإسلامي على حضارة الغرب، ولهذا اعتمد على هذه الوسيلة المتمثلة في تكوين نخبة تابعة، ومتشعبة بالقيم الغربية تستطيع فيما بعد أن تكون واسطة لتحقيق النفوذ الغربي في المجتمعات العربية الإسلامية.

وقد اعتمد بشكل كبير على هذه الوسيلة في المغرب العربي سواء أثناء وجود الاستعمار الفرنسي أو بعد رحيله. لأن تغلغل الثقافة الغربية، واللغة الفرنسية، ما كان ليتم دون اعتماد التعليم والتكوين على الأسلوب الغربي والمبادئ الغربية، والتفكير الغربي.

والمقصود بالتكوين مجموعة المهارات والتقنيات التي يتم إكسابها للأفراد لتأدية عمل أو أعمال بشكل دقيق ومنظم.

أما التعليم فأعم حيث يعني نقل مجموعة معارف ومناهج وبرامج وفق منهجية محددة.

وقد أشرنا سابقا إلى المغرب العربي أعتبر فضاء ثقافيا فرنسيا، سواء في فترة الاستعمار أو بعدها، لذا ارتبط التكوين والتعليم بالثقافة الفرنسية.

ولما كان التكوين والتعليم وسيلة من وسائل التغريب، فقد اعتمد على التبشير والاستشراق، إذا ما كان التبشير، ولا الاستشراق يستطيعان أن يحققا شيئا دون الاعتماد على النشاط التعليمي والثقافي عن طريق المدارس والجامعات والإعلام ونشر الكتاب.(7)

إن وجود الاستعمار الفرنسي في المغرب العربي جعل هذا الأخير حقل تجارب لكل أدوات ومناهج وأهداف التغريب، وفي أقصى أشكاله التي تمثلت في عملية مسخ شاملة تهدف إلى القضاء على الهوية العربية الإسلامية، وإحلال نمط ثقافي غربي محلها، وبشكل خاص في الجزائر مقارنة بدول المغرب العربي الأخرى.

أدرك الاستعمار الفرنسي منذ البداية أنه يصطدم بأرضية فكرية صلبة تمثلت في عقيدة ولغة وانتماء شعوب المغرب العربي إلى الإسلام، وأن أهدافه لا يمكن أن تنجح إن لم يخل لها المجال.

اتجه الاستعمار الفرنسي في نشر ثقافته إلى القضاء أولا على الثقافة المحلية التي أعاقت الفرنسة، وشكلت أمامها سدا منيعا.

ولذلك تناولت مخططاته معالم الثقافة العربية الإسلامية بالتهديم والتشويه، فقامت السلطات الاستعمارية بمنع التعليم الديني واللغة العربية وغلق المدارس الإسلامية، وأحل مكانها المدارس الفرنسية العلمانية التي تعتمد الفرنسية لغة تدريس، والثقافة الأوربية برنامج دراسة، والعلمنة أسلوب تعليم للقضاء على الهوية العربية الإسلامية.

دخل المسلمون في المغرب العربي في معارك غير متكافئة مع الاستعمار، فقد كان يملك كل الوسائل المادية لفرض خططه، وتسرب شيئا فشيئا الفكر الأوربي إلى النخبة المثقفة من أبناء المغرب العربي عن طريق مناهج التعليم.

وكانت جهود مخططي التغريب ترمي إلى «فصل التعليم المدني عن التعليم الديني، و لم تكن مؤسسات التعليم في الديار الإسلامية تعرف هذا الفصل.» [8]

ثم تضافرت جهود المبشرين والمستشرقين في تأسيس المؤسسات، وتأليف كتب ومصادر تعرض التراث الإسلامي، وتدرسه في المعاهد وفق المناهج الاستشراقية.

إلا أن سياسة التكوين والتعليم المعتمدة أثناء الاستعمار الفرنسي لم تكن تهدف إلى تعليم كل أفراد الشعب، بل نخبة قليلة تدعم مخططات الاستعمار، وتسهل له السيطرة على مقدرات الشعوب، وتيسر له فهم عقلياتهم وتطلعاتهم. ورغم سياسة التجهيل التي اعتمدها الاستعمار فلم يكن يقول الحقيقة للنخبة المتعلمة، بل وضع البرامج التعليمية التي تنسجم مع أغراض السيطرة وكراهية الإسلام، مصورا في نفس الوقت الإسلام عقبة أمام التقدم، واللغة العربية عقيمة متخلفة على حمل العلم والتقنية.

وفي ظل السيطرة الاستعمارية أصبح التعليم والتكوين، وأسلوب النشاط الفكري جزء من السياسة الثقافية الاستعمارية.

إذ الهدف تكوين فئات تقوم بأدوار تنسجم وما يريده الاستعمار الفرنسي، «لأنه تم استعمار المعرفة نفسها: إن المعرفة المستعمرة (بفتح الميم) تحافظ على التركيب السلطوي الهرمي للمجتمع.» [9]

بمعنى أن هذه السياسة التعليمية التي اعتمدها الاستعمار، وتواصلت بعد رحيله ترسخ السيطرة للأقلية المغتربة لتتحكم في مصير الأغلبية في المجتمع، فقد قامت المدارس والجامعات بإعداد الطلبة والموظفين من الوطنيين لينخرطوا «في سلك البيروقراطية المتحكمة التي تشكل جزء مهما من النخبة المحلية التي تقوم بدور الوسيط المخلص بينها

وبين السكان والوطنيين، لقد تكفلت المدارس والكليات والجامعات الغربية العديدة في العالم العربي بأداء مثل هذا الدور.» [10]

هذا ما جعل إلى اليوم بنية المدارس ومحتوى التعليم نفسه، وطبيعة البرامج والقيم مستمدة من الغرب وتخدم حاجاته وأهدافه الاقتصادية والسياسية والثقافية.

إن ما حققه التغريب عن طريق التكوين والتعليم، مازالت آثاره ماثلة إلى اليوم، من خلال سيطرة الفرنسية في معاهد التكوين والجامعات، أو في البرامج والمقررات الدراسية المعمول بها في دول المغرب العربي.

كما أن النخبة المغتربة أصبحت تراهن على أساليب الغرب في التربية والتعليم، وتدعوا جهارا إلى مدرسة تعتمد الفرنسية لغة التدريس، والفكر الغربي موضوع دراسة. وتقوم هذه النخبة بإنكار العربية، والثقافة الإسلامية، مستغلة حالة التخلف والتبعية الاقتصادية القائمة.

وسيظل في اعتقادنا نظام المدارس الذي أنشأه الاستعمار قويا ومتماسكا، يقوم بالدور الذي أوكل إليه في تكوين وسطاء مخلصين للمشروع التغريبي، طالما بقية حالة التبعية الاقتصادية والثقافية قائمة.

وتبقى أيضا مؤثرات الغزو الفكري، وقيم الحضارة الغربية تتسرب وبشكل أوسع وأخطر عبر وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية التي تعتمد برامج الغرب وقيمه.

كما تعمل جامعات ومراكز البحث الأوربية على اصطياد الطاقات الفكرية من دول العالم الثالث، وخاصة العباقرة لاستغلال إمكانياتهم، والاستفادة منهم، وحرمان بلدانهم من إبداعاتهم.

إن تكوين أبناء المغرب العربي في الخارج لم يعد يخفي على أحد مقدار المشاكل التي يسببها، إذ تدفع دولنا أموالا وعقولا لتفقدهما الاثنين معا في أغلب الحالات.

وتكسب الدول الأوربية في المقابل عقولا مهاجرة تساهم في تطور العلم عندهم[11] ولا تخسر شيئا في حالة رجوع هؤلاء الباحثين إلى بلدانهم، إذ يكونون قد

أشبعوا بالقيم الغربية، وأنماط التفكير الأوربية ليدافعوا عن النموذج الثقافي الأوربي في بلداهم الأصلية.

المحور الثاني: اللغـــــة العربية والتأصيل:

1) أصالة اللغة العربية في المغرب العربي:

تكلمنا عن اللغة في المحور السابق كوسيلة غزو، وقصدنا بذلك اللغات الأجنبية عامة واللغة الفرنسية خاصة، والتي استخدمت كآلة غزو وهيمنة في المغرب العربي.

ونتناول في هذا المحور (اللغة العربية) كعنصر مهم من المجال الفكري الذي تعرض للغزو فالمقصود باعتبارها الحصن الذي يحمي قيم وفكر الأمة العربية.

وقبل التطرق إلى ما تعرضت له اللغة العربية من محن وتحديات، نود الإشارة إلى ملاحظات نراها ضرورية، وهي:

- أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية والأصلية لشعوب المغرب منذ أربعة عشر قرنا.

- قدست الشعوب العربية والإسلامية اللغة العربية باعتبارها لغة القرآن الكريم، ولهذا ازدوجت وظيفة اللغة العربية، فهي لغة العقيدة والدين، ولغة الثقافة والتعامل بين الناس.

- ومما سبق ذكره حدث ربط بين العروبة والإسلام، حيث لا يوجد فصل بينهما لدى الإنسان في المغرب العربي، إذ يطلق لفظ العربي على المسلم والعكس بالعكس، وأصبحت اللغة العربية أساسا إلى جانب الدين من أسس شخصية الإنسان في المغرب العربي.

أردنا من الملاحظات السابقة أن نبين طبيعة العلاقة الحميمة التي وجدت بين اللغة العربية والإنسان في المغرب العربي، ومنه نتصور كيف أن الاستعمار الثقافي وأدوات الغزو المختلفة قد استهدفت روح الأمة، وذلك بفصل الإنسان عن جزء منه وهو اللغة العربية وإحلال بديل غريب عنه هو الفرنسية.

2) صمود اللغة العربية أمام التغريب:

استهدف التغريب اللغة العربية في المغرب العربي بوسائل مختلفة، وعبر مراحل تاريخية طويلة بدأت بوجود الاستعمار الفرنسي، وتواصلت بعد رحيله.

وقد تنوعت الوسائل حسب الظروف المختلفة التي مر بها المغرب العربي. إذ تعرضت اللغة العربية لمحاولات هدم أشد شراسة منها أثناء الاستعمار، باستخدام وسائل مباشرة.

بينما تغيرت الوسائل مع زوال الاستعمار وأصبحت غير مباشرة، وهي متخفية في ثوب المناهج العلمية، والدراسات الاجتماعية المنادية بحرية الفكر، وديمقراطية التعلم، والحق في التعددية اللغوية، وإحياء التراث...إلى غيره من هذه الشعارات التي لا تستهدف سوى أمر واحد هو القضاء على اللغة العربية.

كما سبق أن ذكرنا تعرضت اللغة العربية أثناء الاستعمار إلى هجوم شرس للقضاء عليها تماما. وكان ذلك من خلال غلق المدارس والزوايا والمساجد التي تعلم بالعربية، وحظر استعمال اللغة العربية في المجال الرسمي حظرا مطلقا، فلا تقبل الوثائق في الإدارة إلا بالفرنسية.[12]

في المقابل كانت الفرنسية تعمل عملها في المجال الاجتماعي، فكانت كل الأشياء بالفرنسية، عناوين الرسائل، أسماء الشوارع والمحلات والأماكن العامة، إشارات المرور، وذلك لدفع الناس لتعلم الفرنسية رغما عنهم للتكيف مع هذا الواقع المفروض، وأيضا لنشر الثقافة الفرنسية من خلال تغليف الواقع الاجتماعي بمظاهر الثقافة الفرنسية.

وتواصلت السياسة الاستعمارية للقضاء على اللغة العربية بالمنع والتضييق لإزالتها من الواقع الاجتماعي، ومن النفوس أيضا، ولولا ارتباطها كما سبق أن ذكرنا بالعقيدة لما بقي منها شيء، لأن ارتباط شعوب المغرب العربي بعقيدتها، وممارستها لواجباتها الدينية حفظ اللغة العربية من الزوال.

وفي الموازاة مع ذلك عمد بعض المستشرقين ودعاة الغزو الفكري إلى استخدام وسائل أخرى لا تقل عن سابقاتها لتفتيت اللغة العربية من الداخل، وكان ذلك بتشجيع اللهجات العامية لإبعاد اللغة الفصحى، وفصل شعوب المغرب العربي عن بعضهما وعن الأمة العربية في المشرق.

وقد نشط البعض مثل المستشرق الفرنسي (هـ-بيرس H-Peres) (1890-؟) في هذا المجال، وخاصة من خلال الإشراف على وضع الكتب المدرسية باللهجة العامية [13]، بدعوى أن اللغة المتداولة في المغرب العربي هي اللهجة العامية، ومازالت هذه الدعوى تجد من يرددها اليوم وخاصة لعرقلة التعريب.

ولنتصور الخليط الذي ينشأ، وتأثيره في تشويه اللغة العربية الفصحى، وإبعاد مجتمعاتنا عن لغة القرآن ليصعب الرجوع إليها فيما بعد.

كما حاول مخططو الغزو الفكري العمل على إحياء اللهجات المحلية، كالبربرية والتارقية والمزابية والشاوية والشلحية...وذلك لتمزيق وحدة الأمة في المغرب العربي، لأن إحياء لهجة لكل منطقة يؤدي إلى تباعد المسافات الفكرية والمعنوية بين أفراد ومجتمعات المغرب العربي، وأيضا إلى إحياء النعرات والعصبيات التي يحاربها الإسلام فتتولد لهجات وعرقيات تزيد في تمزق واندثار الروابط الفكرية واللغوية بين أفراد الأمة الواحدة.

لم يكن الأمر يستهدف اللغة فحسب وإنما كان المقصود ما تحمله من عقيدة، ولهذا اعتقد دهاة التغريب أن إحياء اللهجات المغاربية القديمة يؤدي إلى تخلي شعوب المغرب العربي عن لغتها العربية وبالتالي عن إسلامها، وإحياء الثقافات والممارسات غير الإسلامية وإحلالها محل العقائد والقيم الإسلامية ويبرر كل ذلك بإحياء التراث الشعبي أو الثقافة البربرية التي عرفتها المنطقة.

مع العلم أن إحياء التاريخ القديم لا يمكن أن يكون إلا للاعتبار لا غير، كما أنه لا يمكنه أن يلغي أربعة عشر قرنا من التاريخ والحضارة العربية الإسلامية.

وقد استخدمت نفس الوسيلة في المشرق العربي بالعمل على إحياء النعرات الجاهلية كالفرعونية والفينيقية والأشورية والبابلية، ودفع بعض المفكرين العرب لتبني تلك الدعوة.

وتزامن ذلك إلى الدعوة إلى إصلاح اللغة العربية، بكتابة حروفها باللاتينية * ، أو استبدال إحدى اللهجات العامية باللغة العربية في الكتابة، وتوهم البعض أن ذلك كفيل بإحداث التقدم والتطور في مجالات الفنون والآداب، واستطاعت هذه الدعوى أن تجد من يرددها في مجمع اللغة العربية بالقاهرة، كالمقالات التي كتبها أحد أعضائه يدعى (عيسى إسكندر المعلوف) عن اللهجة العربية العامية، لتعويض الفصحى.[14]

كما تقدم عضو من أبرز أعضائه وهو(عبد العزيز فهمي) في سنة 1943 باقتراح كتابة العربية بالحروف اللاتينية، وشغِل المجمع ببحث اقتراحه عدة جلسات، امتدت خلال ثلاث سنوات.[15]

ويمكن تفسير أسباب هذه الدعوات وتأثيرها بربطها بقدرة التأثير التي أحدثها الغزو الفكري مع بداية القرن العشرين، وأيضا بقوة تأثير واختراق أفكار التغريب عن طريق تسلل أخطر المستشرقين وأكثرهم عداء للحضارة العربية الإسلامية إلى المجامع اللغوية العربية في بدايات تأسيسها أذكر من بينهم (هـ. جيب 1895-1971م)، ولويس ماسينيون (1883-1962م)، د س. مرجليوث (1858-1940م) أ.ج. فيسنيك (1882-1939م).

واستطاع هؤلاء أن يطلقوا كثيرا من الشبهات وأن يكونوا في بلدانهم كثيرا من العرب المتغربين عن حضارتهم، والذين أصبحوا أدوات للتغريب في بلدانهم، واستطاعوا بعد ذلك أن يقوموا بكثير من الأعمال التي لم يقدر عليها المستشرقون أنفسهم، ذكرنا تلك الأعمال سابقا وخاصة تبني كثير من الأفكار التغريبية في بلدانهم.

الخلاصة:

في الأخير نتوصل إلى أن سياسة التغريب وإن نجحت في التضييق على اللغة العربية، وفرض اللغة الفرنسية إلا أنها لم تستطع القضاء على اللغة العربية ومكانتها في المغرب العربي، رغم اختلاف الحال بين دول المغرب العربي في سياساتها وتصديها لمخططات التغريب والفرنسة، إذ اعتمد في الجزائر على سياسة جريئة وقوية للتأصيل والتعريب، نجحت إلى حد كبير نظرا إلى إمكانيات الجزائر الكبيرة الاقتصادية، واستقلالية قرارها السياسي والاقتصادي، في حين عانت الدول الأخرى نظرا إلى ارتباط اقتصادياتها بالرأسمال الغربي، واعتمادها على السياحة.

في حين صمدت اللغة العربية لكل التحديات التي تعرضت لها، وقد قاومت معاول الهدم، وتكالب الأعداء، وعقوق الأبناء، وخرجت منتصرة، والواقع أنها تعيش منذ أكثر من ألفي سنة دون أن تندثر، وقد اندثرت وتغيرت لغات أخرى أحدث منها نسبيا كاللاتينية، ولا يفسر ذلك في اعتقادنا إلا بوجود بذور الخلود في هذه اللغة، والحقيقة كذلك عندما ندرك أنها تحمل كلام الله الأزلي، فهي لغة عقيدة وشريعة. كما حملت تراث وحضارة العرب العلمية والثقافية، وهي كفيلة بأن تستعيد مكانتها من خلال أعمال أبنائها، لأنها صورة لإبداعاتهم الفكرية.

---

1) روجيه كانس Roger Gans دراسة: من سيتكلم الفرنسية سنة2000، جريدة (Le Monde الفرنسية) عدد 1979/12/5.

2) المرجع نفسه.

3) المرجع نفسه.

4) محمود الذوادي: التخلف الثقافي النفسي في مجتمعات الوطن العربي، بحث في كتاب نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1986، ص170.

5) عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: مقدمة بن خلدون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت، لبنان، ب ت، ص147.

6) المرجع نفسه، ص164.

7) ينظر صابر طعيمة، أخطار الغزو الفكري على العلم الإسلامي، عالم الكتب، بيروت، 1984، ص45، 46.

8) المرجع نفسه، ص45.

9) سميح فرسون: الغزو الثقافي للعالم الإسلامي، بحث في الخطة الشاملة للثقافة العربية(4مجلدات)، المجلد3، القسم3، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت، 1986، ص1196.

10) المرجع نفسه، ص1197.

11) تنظر ندوة هجرة الكفاءات العربية، بحوث ومناقشات الندوة التي نظمتها اللجنة الإقتصادية لغربي أسيا (أكوا) للأمم المتحدة في بيروت سنة1980، وقد نشرت من طرف مركز دراسات الوحدة العربية، تحت إشراف، أنطوان زحلان، بيروت، ط3، 1985.

12) ينظر أحمد بن نعمان: التعريب بين المبدأ والتطبيق، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص166.

13) ينظر المرجع نفسه، ص169.

*) استخدام الحروف اللاتينية تجربة عرفتها تركيا للابتعاد عن العروبة والإسلام، والتشبه بأوربا إلا أن ذلك لم يحول تركيا إلى دولة أوربية متطورة.

14) ينظر محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط6، 1983، ج 2، ص362.

15) المرجع نفسه، ص363.

أهمية التربية المدنية في التنشئة الاجتماعية

د.أحمد بن الشين

جامعة الأغواط

تعتبر التنشئة الاجتماعية من المواضيع الهامة التي تتناولها حقول معرفية عديدة، من أهمها علم الاجتماع التربوي ،وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الاجتماعي وعلوم التربية، وعلى هذا الأساس يكتسي الموضوع أهمية بالغة في حياة الأفراد والجماعات في إطار وضمن المجتمع ويشكل خاص الاهتمام بمراحل الطفولة ،وفترات المراهقة الحرجة .

ففي الجزائر مثلا، وفي السنوات الأخيرة بدأ النظام التربوي يعطي أهمية لهذا الموضوع ، عن طريق عدة محاور تربوية، ومواد دراسية أساسية في مراحل الابتدائي والمتوسط وكان ذلك نتيجة للتغيرات العالمية التي عرفها المجتمع الجزائري سواء كان على المستوى الفردي أو على المستوى الاجتماعي .

وانطلاقا من هذه المعطيات، جاء هذا المقال ليبين دور و أهمية التنشئة الاجتماعية على الناشئة سواء على المستوى النظري أو على المستوى العملي ، وذلك عن طريق بعض المواد التعليمية التي تخاطب أهداف التنشئة الاجتماعية، وكان من بين هذه المواد، مادة التربية المدنية، التي دخلت إلى برامج المراحل التعليمية خاصة في المرحلة الابتدائية والمرحلة المتوسطة، وعليه ، ومن خلال ما تقدم تتبادر إلى أذهاننا التساؤلات التالية:

هل يمكن اعتبار مادة التربية المدنية آلية من آليات تجسيد التنشئة الاجتماعية من طرف المدرسة ؟

وهل يمكن للمدرسة أن تحقق أهداف عملية التعلم الاجتماعي ؟

ولكن و قبل الإجابة عن هذين السؤالين لابد من التطرق إلى ماهية التنشئة الاجتماعية ومحتواها وأساليبها ؟وكذلك إلى المؤسسات التي تقوم بهذه المهمة ، كما يجب علينا التطرق إلى محتوى ومنهجية التربية المدنية كمادة تعليمية وتأثيراتها الإيجابية والسلبية على الأهداف المرسومة .

1- التنشئة الاجتماعية:

تعتبر عملية التنشئة الاجتماعية محطة هامة في اندماج الفرد داخل المجتمع بمختلف انماطه[1]أو هي عملية تحويل الفرد من كائن بيولوجي إلى كائن اجتماعي، فالفرد عندما ينتسب إلى المجتمع عن طريق الميلاد تستقبله مؤسسات اجتماعية أولها الأسرة لكي تعلمه أهم قوانين المجتمع ونظمه وكيفية العيش فيه، ولقد وردت عدة تعريفات للعلماء للتنشئة الاجتماعية ومن بينها تعريف "تشليد" بأنها العملية التي يوجه بواسطتها الفرد إلى تنمية سلوكه الفعلي في مدى أكثر عمقا.[2]

وإذا كانت هذه أهم التعريفات التي تتعلق بعملية التنشئة الاجتماعية، فلهذه العملية عدة خصائص ومميزات أهمها:

تعتبر عملية التنشئة الاجتماعية متصلة ومتتابعة وليست قاصرة على الطفولة بل يمتد تأثيرها إلى مراحل لاحقة، ثم أن عملية التنشئة الاجتماعية تهدف إلى اكتساب الفرد مهارات اجتماعية وثقافية تساعده على التطبيع والاجتماعي وقد تعترض هذه العملية عدة معوقات وهي في مجملها آتية في البيئة الاجتماعية فتؤثر على نموالفرد ولا سيما الطفل وخاصة في أناه الاجتماعي.

من بين مميزاتها كذلك يركز "ألبورت" أن عملية التنشئة الاجتماعية تكتسب الفرد صفة الأنسانية [3]وعلى الرغم من أهمية هذه الصفة إلا أنه يجب التذكير إلى عملية التنشئة الاجتماعية تختلف من مجتمع لآخر، ولكن الجانب والجماعي مهم في هذه العملية وهي لا تتم إلا في الإطار الجماعي الاجتماعي.[4]

ومن بين خصائص التنشئة الاجتماعية أيضا أنها عملية ديناميكية تتفاعل وتتغير باستمرار، وإذا كانت هذه أهم خصائص التنشئة الاجتماعية فلهذه العملية أيضا أهداف تذكر منها:

1- غرس أهم النظم الاجتماعية في الفرد، وكل ما يتعلق بالنظام الاجتماعي والقيمي والثقافي.

2- غرس الهوية في نفسية الأفراد فهذه العملية تنمي عملية الانتماء إلى المجتمع وبمقابل هذه الأهداف لابد أن تكون هناك أساليب للتنشئة الاجتماعية من أهم الأساليب ما يلي :

1- المساندة العاطفية:

إن العلاقات الأسرية التي تتسم بهذه الخاصية تساعد الفرد على النمو نمو سليما، لأنها مبنية على الحوار والاتصال ففي التربية الإسلامية مثلا تقوم التنشئة عن طريق المحاكاة والتلقين.[5]

2- الضبط الوالدي:

ويقصد به قدرة الوالدين على التدخل في الوقت المناسب حتى لا يصل الطفل إلى الانحراف ، وهناك طرق أخرى منها القوة المفرطة سواء كان ذلك في البيت أو المدرسة أو أسلوب الحماية المفرطة .

2- النمو الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية:

1- النمو الاجتماعي في مرحلة الطفولة المبكرة .

كثيرا ما يطلق على هذه المرحلة أيضا اسم مرحلة ما قبل المدرسة أي في حوالي (3-6سنوات) ففي المجال الانفعالي يلاحظ الآتي:

-هناك يزداد تمايز الاستجابات الانفعالية ومنها اللفظية

-تمركز مركز اهتمام وحب الطفل على والديه

-تمركز الانفعالات على الذات مثل الخجل، الثقة، النقص.

-يزداد نوعا ما الشعور بالخوف وعدم الأمان وتزداد كذلك المثيرات فيخاف مثلا من الظلام، وبعض الحيوانات.

-تظهر لديه بونات العناد والصراخ والعقاب.

-تزداد الغيرة وتترجم في شكل أساليب سلوكية مثل التبول اللاإرادي.

في المجال الاجتماعي:

من أهم ما يجب التركيز عليه في هذه المرحلة في الناحية الاجتماعية هو بيان كيفية العيش مع الآخرين والتوافق الاجتماعي والشعور بالثقة ومن أهم مظاهر النمو الاجتماعي في هذه المرحلة ما يلي:

يزداد وعي الطفل بالبيئة الاجتماعية وتزداد أيضا مشاركته وتفاعله مع الآخرين، ومبدأ شيئا فشيئا يوسع من دائرة علاقاته مع أقرنائه.

كما يبدأ يتعلم المعايير الاجتماعية التي تضبط السلوك سواء توجه له مباشرة أو يلاحظها في أفراد آخرين، ومبدأ يميل إلى القيام بصداقات مع الجيران من أمثاله ونلاحظه أيضا في هذه المرحلة يبدأ في مساعدة الآخرين وكذلك والديه وهذا يكون واضحا أكثر في نهاية هذه المرحلة.

ومن بين ما تنمو لديه اجتماعيا هي قضية المنافسة مع الآخرين ويتجلى ذلك في أشكال جماعية.

والمنافسة هي عملية اجتماعية هامة تنمي فيه حب المثابرة والتميز وربما تساعده لاحقا في جو التنافس التربوي والمعرفي والعلمي في المدرسة وفي هذا أيضا نلاحظ عليه الميل إلى الاستقلال.

وتظهر كل هذه الأمور في شكل مؤشرات عديدة منها تملكه لأشياء شخصية أو مواقف بسيطة في حياته اليومية...

وفي هذه الخاصية الاجتماعية تبدأ تظهر الفروق الفردية وهي مثميزة نفسية فردية وذلك في مجال قدرات جسيمة وعقلية وفي أشكال أخرى للفروق الفردية إذن يبدو من

خلال النمو الاجتماعي لهذه المرحلة أن هذا النمو الاجتماعي لهذه المرحلة العمرية لابد أن يتأثر بظروف الأسرة المادية والاجتماعية والثقافية وبطبيعة العلاقات السائدة بين الوالدين وبالأخوة والترتيب الميلادي للطفل.

هذا فيما يتعلق بمميزات النمو الاجتماعي لهذه المرحلة أما من بين المطالب التربوية[6] لهذه المرحلة فيجب توجيه الطفل إلى معاني المجتمع والقيم والمعايير الاجتماعية ومراعاة أداب المجتمع، ومن هنا يجب تبني أساليب للتنشئة الاجتماعية التي لا تميل إلى السيطرة والسلطة والى عدم المبالاة والتراخي عن الأطفال وعدم ملاحظتهم وتوجيههم، وإشباع حاجاتهم النفسية كالحب والحنان...

2– النمو الاجتماعي في مرحلة الطفولة المتوسطة أي في حوالي (6–9سنوات).

ففي ما يتعلق بتعلق بالنمو الانفعالي يلاحظ ما يلي:

يبدأ هنا تعلم بعض المهارات الأكاديمية ،وزيادة القدرات العقلية.

–تبدأ زيادة في فرديته واستقلاله.

–ازدياد واتساع البيئة الاجتماعية ومن بينها انتساب الطفل إلى المدرسة بما في ذلكاطفالا جدد وابتعاده نوعا ما والديه، وهنا يبدأ فهم ومعرفة الطفل نوعا ما طبيعة جنسه.

يبدأ الطفل بتعلم انماط سلوكية تساعده في إشباع حاجاته مثل الغضب أو العدوان وهنا أيضا تتكون لديه بعض العواطف مثل المرح ونقد الآخرين وأما فيما يتعلق بقضية الخوف فتبدأ تتغير بتغير طبيعة المواضيع، والمواقف التي يصادفها وخاصة تلك الغريبة والتي لم يألفها.

النمو الاجتماعي:

يبدأ الطفل في إنشاء علاقات اجتماعية في المدرسة ذهابا وإيابا إليها ، أو في المدرسة وهو يلعب في الفناء أو في الشارع، فعن طريق اللعب يتحقق لديه مفهوم للذات و الآخر و اكتشاف المكانة مع الآخرين و تكوين الصداقات و لو كانت محدودة و مازالت لم تؤسس جيدا . وتبدأ مع ذلك عمليات اجتماعية واضحة مثل التعاون و المنافسة في

الألعاب الرياضية و غيرها و لكن ليس التنافس، والتعاون فقط وإنما أيضا نجد العدوان ويكون أكثر شيوعا عند الذكور، وان الذكور يميلون إلى العدوان اليدوي.

كما تظهر أيضا فروق فردية في النمو الاجتماعي بين الجنسين في مجال العدوان كما ذكرنا أو أنماط السلوك الأخرى في الحياة اليومية التي يتطلبها العمل عند الذكور وعند الإناث ومن بين المطالب التربوية لهذه المرحلة ما يلي :

تحميل الطفل مثلا بتنظيف نفسه و تعويده على النظام العام و الخضوع للقيم العادات الاجتماعية .

- أهمية اللعب و اهتمام الوالدين به.
- أهمية التعرف على البيئة الاجتماعية .

3- مرحلة الطفولة المتأخرة (9- 12 سنة)

النمو الانفعالي:

- تتغير ملامح الانفعال فيعبر هنا باحمرار الوجه أو ملامح فيزيولوجية مختلفة.
- تقل المخاوف نوعا ما إلا أن الطفل هنا قد يعاني من بعض مظاهر القلق ، و تبدو عليه مظاهر العصاب.

النمو الاجتماعي:

- يزداد هنا التفاعل الاجتماعي، حتى مع الكبار فيكتسب منهم اتجاهاتهم ومعاييرهم .

يصبح الطفل هنا أكثر قدرة على الفهم الصحيح و الخطأ، يزداد أيضا الشعور بالمسؤولية ، يزيدمن دائرة اهتمامه وانتمائه إلى جماعته ووطنه .

اما المطالب التربوية لهذه المرحلة فيجب التركيز على تحمل المسؤولية و التفاعل الاجتماعي السليم و مساعدته على الاستقلال و الانتماء الاجتماعي في نفس الوقت و الحذر من مخاطر جماعة الرفاق .

4- مرحلة المراهقة:

تبدأ هذه المرحلة غالبا من (13-18سنة)

النمو الانفعالي:

يبدأ هنا سلوك المراهق بين سلوكات الأطفال و سلوك الكبار و السعي نحو الاستقلال الانفعالي أو التميز أو الاستقلال عن الوالدين ، ويلاحظ الخجل و التمركز على الذات يكون هنا الخيال في عمل ما وقد يلجأ هنا المراهق إلى أحلام اليقظة .

- يتعرض المراهق إلى اليأس و القنوط و الانطواء .
- تبدأ تتبلور بعض العواطف الشخصية مثل الاعتناء بالنفس.

النمو الاجتماعي:

يزداد هنا النشاط الاجتماعي .

- الاهتمام الشخصي.
- الميل إلى الاستقلال والزعامة أحيانا.
- يبدأ يشعر بالمكانة الاجتماعية.
- يبدأ ينمو لديه الذكاء الاجتماعي.

أما فيما يتعلق بالمطالب التربوية فيجب الاهتمام بالتربية الاجتماعية أو ما يسمى الآن في مرحلة المتوسط و الابتدائي بالتربية المدنية.

- توسيع دائرة المعارف و الخبرات.

3- مؤسسات التنشئة الاجتماعية:

1 - الأسرة :

تعتبر الأسرة هي المؤسسة الاجتماعية الأولى التي تستقبل الطفل عن طريق الميلاد، وتساعده على الاتصال الاجتماعي، وتختلف درجة تأثير الأسرة حسب حجمها،

وبعدها الاجتماعي، والثقافي، فمن ناحية الحجم فالأسرة اليوم أصبحت في مجملها اسر نواتية و قد كانت في عهود سابقة أسرا ممتدة.

فالأسرة الممتدة تجمع الأقارب، بينما الأسر النواتية هي اسر تقريبا مستقلة ماديا و اجتماعيا ، وباختصار فان مؤسسة الأسرة تساعد الطفل على التفاعل الاجتماعي.[7]

2 – المدرسة :

وهي مؤسسة تربوية و اجتماعية جاءت لتقوم بتكملة دور الأسرة و جاءت هذه المؤسسة أيضا لتقدم للفرد المعارف و العلوم كما أنها تفيده في كيفية التعامل مع الآخرين .

4– التربية المدنية :

في ظل التغيرات التي يشهدها المجتمع الجزائري عامة و الإصلاحات التي شهدتها المنظومة التربوية بخاصة جاء اقتراح مادة التربية المدنية لكي تعكس كمادة تعليمية بعض المطالب الاجتماعية و الثقافية التي يرمي اليها المجتمع الجزائري.وبعبارة اخرى تحويل هذه المطالب الاجتماعية إلى أهداف إجرائية تكون محل الفعل التربوي، [8] إذن من بين أهم الدواعي لمجيء هذه المادة التعليمية و هي تلك التغيرات التي اشرنا إليها و التي يعرفها المجتمع الجزائري في المجال الاجتماعي والثقافي والسياسي وحتى الاقتصادي ثم إن البرامج التعليمية تغيرت و عمد إلى تحديث مناهجها من اجل ضمان تعليم جيد و تربية ناجعة للأجيال [9].

5– الأهداف العامة للتربية المدنية :

هناك عدة أهداف ترمي إليها هذه المادة التعليمية تختلف نوعا ما في المستوى إلى آخر ولكن هي واضحة على مستوى مرحلة التعليم المتوسط.

1 – في المجال المعرفي:

- القدرة على توظيف المفاهيم و المصطلحات المتحصل عليها في الحياة اليومية.
- الإلمام على قدر ممكن من القوانين التي تؤطر الحياة الاجتماعية .

- فهم الإضرار التي تلحق بالبيئة و المحيط و المساهمة في التقليل من آثارها السلبية .
- تنمية القدرة على بعض العمليات العقلية و الأحكام الموضوعية [10]

2 – في المجال الحسي الحركي :

- تنمية روح البحث و التوثيق الذاتي .
- التدريب على تسجيل المعلومات .
- التدريب على التلخيص[11]
- تعويد التلاميذ على ملء الوثائق المتداولة .

3– في المجال الوجداني:

تنمية الحس المدني و المواطنة و المسؤولية [12]

- معرفة الحقوق و الواجبات و احترام حقوق الأفراد و الجماعات داخل الوطن الواحد.
- تنمية قيم التسامح و التعاون و تقبل الآخر .
- حب الوطن و الاعتزاز به .
- احترام القوانين و المبادئ الاجتماعية .

4 – في المجال الاجتماعي :

- فهم أهم المقومات الأساسية التي يبنى عليها المجتمع الجزائري .
- معرفة أهم القواعد المشتركة ، والتفاعل مع المحيط الذي نعيش فيه.
- المساهمة و المشاركة في الحياة الاجتماعية .
- الشعور بالمسؤولية وتحملها .

5 – في المجال السياسي :

- الانتماء إلى الوطن و الدفاع عنه .
- نظام الحكم ومعرفة مؤسسات الدولة .

- معرفة وفهم سير المؤسسات المحلية والإقليمية والعالمية .
- معرفة حقوق الإنسان.

6 – في المجال الاقتصادي :

- فهم النظام الاقتصادي للبلاد .
- غرس حب الوطن و تقدير العاملين .
- الحرص على اكتساب العلم، والمعرفة، والتكنولوجيا.

7 – في المجال الدولي والإنساني :

- التفتح على المعاصرة وإدراك المعاني الإنسانية .
- معرفة المنظمات الإنسانية ، وبعض المفاهيم الإنسانية كالسلم ، البيئة ،و التغذية و الصحة والإغاثة.
- فهم علاقة الجزائر المجتمع الإقليمي و العربي والدولي.

تعتبر هذه الأهداف هامة لهذه المادة و بخاصة في مرحلة التعليم المتوسط.

و في الأخير و بعدما بينا في هذا المقال ماهية التنشئة الاجتماعية و خصائصها وكذلك أهدافها ، ثم بينا ماهية التربية المدنية و أهدافها و خصائصها نستطيع القول بان هناك أهمية لهذه المادة وخاصة في المجال الاجتماعي لأنها تساعد الأفراد (الأطفال)على فهم أهم قوانين و قيم ومعايير المجتمع عن طريق مادة تعليمية ، إذن تساهم المدرسة في التعريف بالمجتمع عن طريق هذه المادة بحيث لا يمكن أن يعرف الطفل المجتمع إلا بواحد من المداخل الهامة و هي هذه المادة التعليمية و التي هي قريبة من واقع الطفل المحسوس و الذي لا يجد صعوبة في فهمه .

ثم إننا اشرنا إلى أهداف هذه المادة في الطور المتوسط و كان ذلك مقصودا في هذا المقال ففي هذه المرحلة من مراحل التعليم ، تقابلها مرحلة عمرية هامة و هي بداية المراهقة و نهاية الطفولة المتأخرة حيث يبدأ فعلا الجانب أو الأنا الاجتماعي للأطفال في هذه المرحلة بالميلاد – إذا جاز هذا التعبير – و عليه كان لابد من تنميته تنمية صحيحة

بحيث يستطيع إن يتعرف على محيطه المدني، والاجتماعي عن طريق مدخل معرفي منهجي يتمثل في هذه المادة ، هذا من جهة ومن جهة أخرى يستطيع الطفل عن طريق هذه المادة أن يندمج فعلا في الحياة الاجتماعية عن طريق معرفة مثلا وظائف البلدية ،و وظائف المجالس المنتخبة وغيرها، حتى لا يصطدم بهذه المفاهيم إذا صادفته يوما ما.

الهوامش :

[1]– سهير كامل أحمد وشحاتة سليمان محمد: تنشئة الطفل وحاجاته بين النظرية والتطبيق، مركز الإسكندرية للكتاب، 2002 ، ص3.

[2]– سحيح أبو مغلي وعبد الحافظ سلامة، وفدوى أبو رداحة: التنشئة الاجتماعية للطفل ،دار اليازوري للنشر والتوزيع، عمان، 2002،ص15.

[3]– مجدي أحمد عبد الله: علم النفس التربوي في النظرية والتطبيق، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر،2003،ص576.

[4]–إبراهيم خليفة: مفاهيم في علم الاجتماع، المكتب الجامعي الحديث، القاهرة، 1984،ص82.

[5]–زكريا الشربيني ويسرية صادق .تنشئة الطفل وسبل الوالدين في معاملته و موا جهة مشكلاته ،دار الفكر العربي،القاهرة ،2002،ص ص20 21.

[6]– سميح أبو مغلي، وآخرون، مرجع سابق، ص44.

[7]– ابراهيم ناصر ، علم الاجتماع التربوي دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ط2 1996 ، ص 68

[8]– دليل الاستاذ الدليل المنهجي للتربية المدنية في الطور الثالث ، الحدار عثماني فضيل و زعتوت عبد الرحمان ، اشراف طيب نايت سليمان ، ص 8 الدليل

[9]– مناهج السنة الثانية من التعليم المتوسط للتربية المدنية ، تاريخ و جغرافيا اللجنة الوطنية للمناهج ، ديسمبر 2003 ، ص

[10]– دليل الاستاذ ، الدليل المنهجي ، اشراف الطيب نايت سليمان مرجع سابق ص9

[11]– المرجع نفسه ص 9

[12]– المرجع نفسه ، ص9